DIE HELFENDE BEZIEHUNG

Ein Beitrag der "Anthropologie der Relationalität"
zum Verständnis des Wesens von Beratung
unter besonderer Berücksichtigung von
Martin Buber und Carl R. Rogers

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu
BONN

vorgelegt von

HANS GÜNTER BENDER

aus

MÖNCHENGLADBACH

BONN 1980

DIE HELFENDE BEZIEHUNG

Ein Beitrag der "Anthropologie der Relationalität"
zum Verständnis des Wesens von Beratung
unter besonderer Berücksichtigung von
Martin Buber und Carl R. Rogers

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu
BONN

vorgelegt von

HANS GÜNTER BENDER

aus

MÖNCHENGLADBACH

BONN 1980

Angefertigt mit Genehmigung der
Philosophischen Fakultät der Universität Bonn

1. Gutachter: Prof. Dr. phil. Dr. iur. utr. Philipp Eggers
2. Gutachter: Prof. Dr. theol. Dr. phil. Karl Delahaye

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Januar 1980

UNIV. LEIDEN BIBL.

Druck: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 1980

Meiner Mutter und meiner Schwester

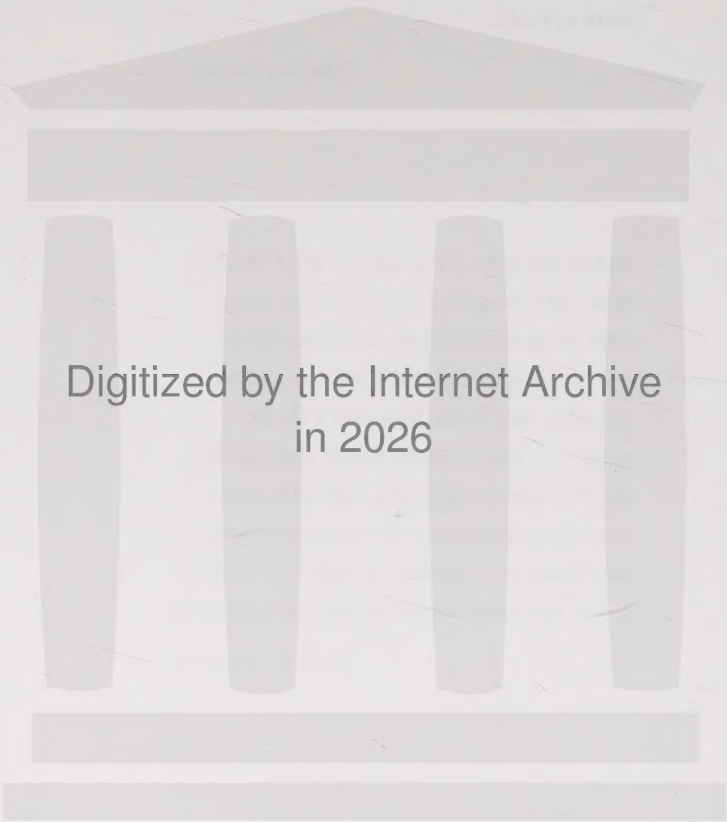
und dem Andenken meines Vaters

Rabbi Pinchas sprach: Oft, wenn einer zu mir kommt, Rat von mir zu erfragen, vernehme ich, wie er selber die Antwort spricht.

Martin Buber

Jeder Mensch ist in einem sehr realen Sinn eine Insel für sich, und er kann erst dann Brücken zu anderen Inseln bauen, wenn er gewillt ist, er selbst zu sein, und wenn ihm das erlaubt wird. - Die Zukunft hängt von uns ab, die wir versuchen, die Interaktionen zwischen Menschen zu verstehen und mit ihnen umzugehen - die wir versuchen, helfende Beziehungen herzustellen.

Carl R. Rogers


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546508_0012

VORWORT

Beratung nimmt bei unterschiedlicher Aufgabenstellung und verschiedenartiger Arbeitsweise in der komplexer gewordenen Wirklichkeit unserer Lebenswelt - und in der in sie geleitenden Erziehung - einen immer größeren Raum ein. Ihr Entstehen und Vorkommen ist zugleich Ausdruck der zunehmenden Differenzierung des Lebens wie Hilfe zur Orientierung in ihr. Doch ist bei der wachsenden Verbreitung von Beratung und bei der Fortentwicklung und Verfeinerung ihrer Methodik ihr eigentliches Wesen verdeckt und unbedacht geblieben. Gleichwohl bekommen die Regeln ihrer Praxis anscheinend immer mehr paradigmatische und sogar normative Bedeutung für die alltägliche Kommunikation in allen Lebensbereichen. Diese Wirkung wird verständlich, wenn sich aufzeigen läßt, daß das Wesen der Beratung die helfende Beziehung ist.

Das Beziehungsdenken Martin Bubers und das Beratungskonzept von Carl R. Rogers, die biographisch und wirkungsgeschichtlich zusammengehören, werden in der Ausarbeitung einer Anthropologie der Relationalität so aufeinanderbezogen, daß sich zeigen läßt, wie gelingendes Selbstverhältnis und Beziehung einander bedürfen; wie intrapersonale und interpersonale Relation in unaufhebbarer wechselseitiger Angewiesenheit stehen; denn der Mensch erwirkt seine Identität als relationale Identität. Auf diese Weise soll die Untersuchung zu einem tieferen Verständnis der Wirklichkeit von Beratung und deren Legitimation führen, aus dem dann Anweisungen für ihre Praxis abgeleitet werden können. Denn wenn der Mensch als das Wesen der Beziehung gesehen werden kann, bringt nur die helfende Beziehung den Menschen in sein Wesen. Beratung als helfende Beziehung hilft dann zum wahren Menschsein und verwirklicht es.

Die faktisch notwendig gewordene Beratungswirklichkeit läßt das Wesen des Menschen erblicken. Daß die Geschichte in ihrem Gang so die Wirklichkeit des Menschen sehen läßt und im selben Gang ein Bedenken seines Wesens je neu möglich macht, ist eine Sicht, die ich im Umgang mit dem Denken Martin Heideggers und im Hören auf meine Lehrer Max Müller und Bernhard Welte gewonnen habe; das sei dankbar erwähnt. Meine eigene berufliche Arbeit dient zu einem großen Teil der Beratung bei der Entscheidung für Beruf und Lebensform des Priesters und verbindet mich deshalb in besonderer Weise mit der Reflexion auf das Wesen der Beratung. Diese Reflexion in einer Dissertation zu thematisieren, regte Prof. Dr. Dr. Philipp Eggers an. Was ich ihm und Prof. Dr. Dr. Karl Delahaye an geduldiger und ermutigender Förderung wie an wertvollen Ratschlägen und weiterführenden Hinweisen verdanke, vermag ich nicht zureichend zu formulieren. Der Dank gilt auch dem wohlwollenden Verständnis und dem großzügigen Entgegenkommen von Prof. Dr. Dr. h.c. Wolfgang Kluxen. Die Beziehungen zu vielen Menschen, die ich nicht weiter nennen kann, helfen mir leben. Ohne sie wäre die Arbeit nicht zustande gekommen.

Hans Günter Bender

INHALTSVERZEICHNIS

		Seite
1.	ENTWICKLUNG DER AUFGABE: EINSICHT IN DIE ZUSAMMENGEHÖRIGKEIT VON HELFENDER BEZIEHUNG UND BERATUNG	13
1.1.	Helfende Beziehung und Beratung	13
1.1.1.	Präzisierung des Begriffs "Helfende Beziehung" im Hinblick auf den Aufgabenbereich "Beratung"	13
1.1.2.	Deskriptiv gebildeter Vorbegriff von "Beratung"	15
1.1.3.	Situation der "Beratungswissenschaft"	20
1.2.	Helfende Beziehung im Beratungskonzept nach Rogers	21
1.2.1.	Entwicklung des für das Beratungswesen grundlegenden Konzepts von Rogers	21
1.2.2.	Bedeutung der helfenden Beziehung innerhalb des Konzepts von Rogers	24
1.3.	Eine "Anthropologie der Relationalität" als Grundlage für das Verständnis der helfenden Beziehung	25
1.3.1.	Einordnung der Beratung als helfende Beziehung in eine Anthropologie der Relationalität	25
1.3.2.	Bubers Verständnis von Beziehung und dessen Brauchbarkeit zur Erläuterung des Beratungskonzepts von Rogers	27
1.3.3.	Der Konflikt zwischen Empirie und Philosophie im Denken von Rogers	30
1.3.4.	Implikation und zu explizierendes Ergebnis: der Mensch als Wesen der Beziehung	32
2.	AUFDECKUNG DER HERKUNFT DER HELFENDEN BEZIEHUNG AUS DER ALS RELATIONALITÄT BESTIMMTEN WIRKLICHKEITS- UND LEBENSSTRUKTUR	35
2.1.	Unvordenklichkeit der Relationalität als der Grundkategorie menschlichen Seins	35

2.2.	Sprache als Relationalität und Relationalität in der Sprache	38
2.2.1.	Sprache als interpretierende Vermittlerin	38
2.2.2.	Dreistrahligkeit der semantischen Relation	41
2.2.3.	Ursprüngliches Verbundensein und unaufhebbares Einzelsein in der Relationalität der Sprache	44
2.2.4.	Die der Relationalität eigentümliche Nicht-Objektivierbarkeit in der Sprache und deren Bedeutung für das Beziehungsgeschehen	48
2.3.	Beziehung in der Zwiefalt der Wirklichkeit	53
2.3.1.	Ausbildung der Beziehung im gesprochenen Wort durch das Dusagen	53
2.3.2.	Zwiefalt der Wirklichkeit gemäß der Zwiefalt der Grundworte und deren Bedeutung für das Wesen des Menschen	56
2.3.3.	Zwei Weisen des Ich und ihre Bedeutung für die helfende Beziehung	60
2.4.	Kongruenz in der Zwiefalt der Wirklichkeit	64
2.5.	Duhaftigkeit und Eshaftigkeit, Personalität und Individualität in der helfenden Beziehung	74
2.5.1.	Die Zwiefalt des Ich und die Kongruenz von Du und Es	74
2.5.2.	Dusagen und Dusein	75
2.5.3.	Ambivalenz des freigebenden Dusagens	78
2.5.4.	Verbindung und Kongruenz von Du und Es im Anderen	79
2.5.5.	Rückwirkung des Es auf das Ich	82
2.6.	Erscheinen von Relationalität im Doppelprinzip Urdistanz und Beziehung	84
2.6.1.	Das Doppelprinzip Urdistanz und Beziehung als Prinzip des Menschseins	84
2.6.2.	Distanzierung als Urakt der Relationalität und Ausbildung der Es-Welt	86
2.6.3.	Die Bedeutung der Es-Welt für das helfende Gespräch	88
2.6.4.	Herleitung von Individualität und Personalität aus dem Doppelprinzip von Urdistanz und Beziehung	90

2.6.5.	Identität als Individualität in Personalität	93
2.6.6.	In der Urdistanz gegebene Ermöglichungsgründe für die Beziehung als personalen Erstakt	94
2.6.7.	Die sich aus Urdistanz und Beziehung ergebenden Strukturmomente der helfenden Beziehung	97
2.6.8.	Das Doppelprinzip Urdistanz und Beziehung in ontogenetischer Betrachtungsweise	99
2.6.9.	Der ontogenetische Befund als Ansatzpunkt für die Wiederherstellung der Beziehungsfähigkeit durch Wiederholung	102
3.	RELATIONALE IDENTITÄT DES MENSCHEN ALS SINN DER BEZIEHUNG	104
3.1.	Der Mensch in seiner Bezogenheit	104
3.1.1.	Die Relation zur Relationalität als Grundgegebenheit für den Menschen	104
3.1.2.	Das Ungenügen des Selbstverhältnisses an sich selbst	107
3.1.3.	Bezogenheit als responsorische Personalität	114
3.2.	Prozeß der Identitätsgewinnung aus Individualität und Personalität	120
3.2.1.	Das Miteinander der formalen Personalität und der materialen Individualität in der Bezogenheit	120
3.2.2.	Die zu überwindende Diskontinuität	123
3.3.	Möglichkeit des Selbstverhältnisses	130
3.3.1.	Mißlingendes Selbstverhältnis als Eigenwesen	130
3.3.2.	Bubers Hinweise auf eine positive Einschätzung des Selbstverhältnisses	134
3.3.3.	Selbstwiderspruch und Selbstliebe	137
3.3.4.	Zusammenfall von Selbstverhältnis und Beziehung	139
3.3.5.	Struktur des Selbstverhältnisses nach Rogers	143
3.3.6.	Selbstverhältnis als Selbstakzeptation	152

3.4.	Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit im Prozeß der Selbstverwirklichung	156
3.4.1.	Zusammenfall von Selbstakzeptation und Selbstwahl als Ort von Entsprechung und Verantwortung	156
3.4.2.	Einung im Finden der Richtung als Überwindung der Entzweiung und des Bösen	163
3.4.3.	Selbstverwirklichung als Prozeß	168
4.	BEWEGUNG DER HELFENDEN BEZIEHUNG ZU IHRER SELBSTAUFHEBUNG IN DER BEZIEHUNG ALS ERMÖGLICHUNG UNVERTRETBAREN LEBENS IN BLEIBENDER EINSAMKEIT	171
4.1.	Bewegung der helfenden Beziehung als Erbringen der Kongruenz	171
4.2.	Vertrauen als fundamentale Bewegung	177
4.3.	Bejahen und Bestätigen in Mutualität	179
4.3.1.	Bejahen als "acceptance" und "confirmation"	179
4.3.2.	Mutualität als Strukturmoment der Bejahung	184
4.3.3.	Beratung gemäß der Mutualität	190
4.4.	Verstehen durch Empathie und Verbalisierung	192
4.4.1.	Empathisches Verstehen bei bleibendem Gegenübersein	192
4.4.2.	Gefühl als Erfahrung der Wirklichkeit	195
4.4.3.	Verbundenheit und Einsamkeit im Gespräch	198
	ANMERKUNGEN	201
	LITERATURVERZEICHNIS	319

1. ENTWICKLUNG DER AUFGABE: EINSICHT IN DIE ZUSAMMENGEHÖRIGKEIT VON HELFENDER BEZIEHUNG UND BERATUNG

1.1. Helfende Beziehung und Beratung

1.1.1. Präzisierung des Begriffs "Helfende Beziehung" im Hinblick auf den Aufgabenbereich "Beratung"

Die Aufgabenstellung, die helfende Beziehung als Wesen der Beratung herauszuarbeiten und sich dabei vor allem von Martin Buber und Carl R. Rogers führen zu lassen, ist einleitend nur schwer zu entfalten, weil sie in einen Zusammenhang mannigfaltiger Bezüge verweist, der erst im Gang der Untersuchung unter verschiedenen Aspekten in den Blick kommen kann.

Umgangssprachlich dagegen ist die Zusammengehörigkeit von Beratung und helfender Beziehung, wie es scheint, leichter zu fassen, etwa dergestalt: da ist ein Mensch, dem seine Situation über den Kopf gewachsen ist; er weiß nicht weiter, er weiß nicht ein noch aus; also braucht er Rat; er sucht und fragt nach ihm. Wenn dieser Hilfsbedürftige Rat findet, dann findet er ihn durch die Hilfe eines Anderen in einer Beratung (1). Insofern ergibt sich die Beratung als eine helfende Beziehung, weil ein Helfer, der Berater, dem Hilfesuchenden mit Rat und Tat zu Hilfe kommt.

Um dieser umgangssprachlichen Auskunft brauchbare Genauigkeit abzugewinnen, muß zunächst präzisiert werden, daß in dieser Untersuchung von der helfenden Beziehung in einem exklusiven Sinn die Rede ist. Denn es gibt viele Arten helfender Beziehung; zu erwähnen sind die Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler, Arzt und Patient, Mutter und Kind, Reiseleiter und Tourist. Die wesentliche Bestimmung der im Blick auf die Beratung thematisierten helfenden Beziehung, die sich von helfen-

den Beziehungen im weiteren Sinne unterscheidet, ist die, daß mit ihr die Beziehung zweier Menschen gemeint ist, die d u r c h e b e n d i e s e B e z i e h u n g so aufeinander einwirken, daß diese B e z i e h u n g s e l b s t für sie zur helfenden wird; oder anders gesagt: daß die wesentliche Hilfe i n d e r B e z i e h u n g s e l b s t liegt; oder noch anders: daß die H i l f e a u s d e r E r f a h r u n g d e r B e z i e h u n g erwächst.

Die Präzisierungen sollen jedoch nicht ausschließen, daß auch in anderen Beziehungen - wie in den oben genannten - die Beziehung selbst und als solche wirksam und hilfreich sein kann.

Weil es in der helfenden Beziehung als solcher im Grunde auf das Miteinandersein der Partner, auf das Aufeinanderbezogensein des Helfers und des Hilfsbedürftigen (also auch des Beraters und des Klienten) ankommt, wird im Hinblick auf den Berater und seine Bedeutung für die Beziehung gesagt, er arbeite mit seiner "bloßen Person", mit nichts anderem als seinem "Selbst" - wie mit einem Instrument (2). Es kommt für ihn darauf an, sich selbst aus seiner entwickelten Beziehungsfähigkeit ganz und authentisch in die Beziehung einzubringen; dabei ist nicht auszuschließen, daß er in der Anfangsphase der Beziehung die Beziehungsschwäche auf der Klientenseite ausgleichen, also auch am anderen Pol und für den anderen Pol der Beziehung substituierend eintreten muß (3). Daran zeigt sich, wie sehr die helfende Beziehung personbestimmt und personbestimmend ist.

Aus dieser Sicht auf das Wesen der helfenden Beziehung ergibt sich für die Zuordnung der Bereiche "Helfende Beziehung" und "Beratung", daß sie zueinander sowohl im Verhältnis der Inklusion als auch der Exklusion stehen (4).

Bezüglich der Exklusion ist zu sagen: Nicht jeder Beratungsvorgang geschieht als helfende Beziehung. Es gibt nämlich Beratungsformen, deren wesentliches Moment n i c h t d i e B e z i e h u n g zwischen Rat-

suchendem und Berater ist, sondern d i e S a c h e , die in Rede steht (5); vielfach wird eine solche Beratung "Sachberatung" genannt (6).

Bezüglich der Inklusion gilt: Einerseits fällt unter den Oberbegriff "Helfende Beziehung" neben Beratung zum Beispiel auch Therapie und Psychagogik; andererseits fällt unter den Oberbegriff "Beratung" neben solchen Formen und Weisen der Beratung wie Kundenberatung und Anlageberatung auch die Beratungsart, deren Wesen die helfende Beziehung ist.

1.1.2. Deskriptiv gebildeter Vorbegriff von "Beratung"

Bis jetzt kann der Eindruck vermittelt worden sein, als würde von einem unproblematischen und eindeutigen Verständnis von Beratung ausgegangen. Der Terminus "Beratung" scheint "jedem von uns bekannt, seine Verwendung ist selbstverständlich, und doch steckt er voller Probleme... Dennoch werden bei einem Großteil selbst der neueren Publikationen begriffliche Klärungen und theoretische Grundlagen entweder gar nicht oder nur am Rande erwähnt und im übrigen die Beschreibung diverser Beratungsdienste fortgesetzt."

Dabei zeigt sich "die Unterschiedlichkeit der Aspekte, unter denen Beratung konzipiert wird. Das ist verständlich, schließlich umfaßt der Begriff Beratung mannigfaltige und komplexe Sachverhalte auf sehr unterschiedlichen sozialen Ebenen. Zum anderen läßt sich die Forderung nach einer allgemein verbindlichen Fassung von Beratung nicht erfüllen, solange die möglichen Bestimmungsstücke weit im Gelände anderer Disziplinen verstreut liegen" (7).

Dennoch sei ein aus der Zusammenfügung von deskriptiven Elementen gebildeter Vorbegriff von Beratung versucht. Beratung ist nämlich "wie Erziehung ein komplexer Begriff, der keine einfache Definition zuläßt"(8).

Beratung ist eine Form prosozialen Verhaltens (9), ein mit wachsender Dringlichkeit notwendig gewordener sozialer Dienst, innerhalb einer von starker Mobilität bestimmten Welt, in der sich Lebens- und Berufsmöglichkeiten immer mehr ausdifferenzieren (10).
Dieser Dienst läßt sich deutlich von anderen "Hauptformen der Hilfe", von "Information, ... Behandlung und Betreuung" (11), abgrenzen. Beratung soll Ausweg und Hilfe sein in der Krise "des Individuums, die an jener Grenze entsteht, wo das Mehr an Freiheit zur Einsamkeit führt, weil die Orientierungs- und Identifikationsmöglichkeiten nicht hinreichen, Dasein sinnvoll zu erleben" (12).

Ein manifester Ausdruck dieser Krise ist das sich verschärfende Generationsproblem, das sich als reduzierte Verständnismöglichkeit zwischen Erwachsenen und Heranwachsenden zeigt. Diese Krise verunsichert den Prozeß der Erziehung und wirkt sich auch im Raum der Schule unmittelbar aus (13). Aber das ist nur e i n kritischer Ort, an dem Beratung immer notwendiger wird (14).

Menschen aller Altersgruppen und Bevölkerungsschichten sind aus unterschiedlichen Gründen in vielfältigen Situationen in immer stärkerem Maße und ständig wachsender Zahl auf Beratung angewiesen (15). Dieser wachsenden Zunahme des Beratungsbedürfnisses entspricht die Zunahme an Institutionen in staatlicher, kommunaler oder freier Trägerschaft, deren einziger Aufgabenbereich Beratung ist. Diese Einrichtungen spezifizieren sich nach den Beratungsfeldern und tragen demzufolge Bezeichnungen wie "Erziehungsberatung", "Eheberatung", "Verbraucherberatung", "Berufsberatung", "Schulberatung", "Bildungsberatung", "Bewährungshilfe", "Soziale Einzelfallhilfe", "Telephonseelsorge" und so fort (16).

Die wachsende Zunahme des Beratungsbedürfnisses und das Anwachsen von beratenden Institutionen und Organisationen scheint vor allem durch drei interdependente Faktoren verursacht zu sein: die wachsende Komplexität aller Lebensvorgänge (17), der Verlust eines einheitlichen und

verbindlichen Wert- und Normensystems (18), der Prozeß der Demokratisierung aller Lebensbereiche. Dem entspricht eine Zunahme an Erlebensmöglichkeiten und Verwirklichungsformen für den Einzelnen und damit an Situationen, in denen ihm Entscheidungen abverlangt werden, die häufig als Problem erfahren werden.

Aus diesem Grunde kann die Beratung nach ihren Strukturelementen so auseinandergelegt werden:
"Es gibt jemanden, der sich beraten lassen will"; denn er hat ein Problem, mit dem er nicht fertig wird, und er ist bereit und willens, "sich von einem Anderen bezüglich dieses Problems in einem Gespräch helfen zu lassen". Und es gibt "jemanden, der beraten soll - und dies auch will" (19), und dem die dafür erforderliche Kompetenz zugetraut wird. Und es scheint das "Problem" zu geben, "eine Aufgabe, eine Schwierigkeit, die mit Hilfe des Beratungsvorgangs gelöst werden soll - insofern könnten Beratungsprozesse auch als Problemlösungsprozesse bezeichnet werden" (20).

Dabei ist die Gefahr zu sehen, daß bei dieser Zerlegung der Beratungssituation in drei Strukturelemente das "Problem" - auch "Konflikt" genannt (21) - zu sehr vom hilfsbedürftigen Ratsuchenden abgetrennt wird und dadurch zu wenig als eine Unstimmigkeit, eine Störung in dessen Leben erfaßt werden kann. Deswegen ist auch die Beratungsart, die Helmut Junker "Sachberatung" nennt - gemeint sind zum Beispiel Sexual- und Konzeptionsberatung, Studien- und Berufsberatung - noch unter den hier mitgeteilten Vorbegriff von Beratung einzuordnen; denn die "Trennung von Sache und Beziehung wird ... sehr rasch problematisch, wenn wichtige emotionelle Bedürfnisse tangiert werden" (22). Von derselben Zusammengehörigkeit von Thema oder Problem, Person und Beziehung nimmt auch das themenzentrierte Konzept von Ruth Cohn seinen Ausgang (23).

Zur Entfaltung dieses Vorbegriffs von Beratung muß weiter gesagt werden: "Im Beratungsprozeß sollen Handlungs- und Entscheidungsalternati-

ven sichtbar und für den Ratsuchenden verfügbar gemacht werden. Es soll ein Zuwachs an Handlungsmöglichkeiten erzielt werden, aber in einer Weise, die zwar die Entscheidungsfähigkeit und -bereitschaft stärkt, dem Ratsuchenden aber nicht vorschreibt, was er tun soll" (24). "Beratung ist nicht als 'Rat-Geben', als 'Rezept-Ausgabe' aufzufassen. Der Berater fühlt sich seinem Klienten, dem Ratsuchenden in einer Art 'Partnerschaft' auf Zeit verbunden; er geht eine befristete Arbeitsgemeinschaft zur Lösung von Problemen ein, die dem Ratsuchenden selbst oder beiden Partnern zunächst verborgen sein kann" (25).

Es geht also bei der Beratung um die Vorbereitung einer Entscheidung durch Klärung der Situation, durch Beschaffung der notwendigen Information, durch Entdeckung der eigenen Motive und Wünsche (26); insofern gehört Beratung zu den aufdeckenden, zur besseren Selbsterkenntnis führenden Vorgängen. Auf diese Weise werden die eigenen Möglichkeiten deutlicher erkennbar und Alternativen herausgearbeitet; es kann der nächste Schritt in der Lebensführung geplant werden. Dadurch verliert die durch Entscheidungszwang gekennzeichnete Ausgangssituation ihre bedrohliche und lähmende Macht.

Das so erarbeitete Beratungsergebnis darf auf keinen Fall wie eine Anordnung oder eine Anweisung wirken (27); denn nur dann erfüllt es das entscheidende Kriterium, für den Klienten a k z e p t a b e l zu sein (28); das bedeutet, seiner freien Verfügung, seinem Annehmen- oder Ablehnen-Können übergeben zu sein. Nur wenn diese Bedingungen erfüllt sind, genügt das Beratungsergebnis der anthropologischen Grundkonzeption dieser Untersuchung, nämlich einer Anthropologie der Relationalität. Die Akzeptabilität für den Klienten als unabdingbares Kriterium des Beratungsergebnisses entspricht jedoch nicht nur dieser Relationalität, sondern drückt sie auch aus und bringt sie zum Vorschein.

Diese Entsprechung macht deutlich, daß Beratungsgeschehen und demokratische Verfaßtheit des Lebens, wie einleitend behauptet, innerlich zu-

sammengehören, und Beratung so der Erreichung von "Erziehungszielen wie Mündigkeit, Autonomie, Entscheidungsfähigkeit" (29) dient.

Das bisher Gesagte findet sich zusammengefaßt in den lexikalischen Beiträgen von W. Küchenhoff und O. Engelmayer: "Beratung ist eine für die Erziehung bedeutsame Sonderform von Hilfen, die in der modernen Industriegesellschaft durch die Freisetzung des Menschen einerseits, durch seine damit verbundene Gefährdung andererseits sowie durch die Komplexität und Unüberschaubarkeit moderner Sozialstrukturen erforderlich geworden sind. Die Besonderheit dieser Hilfen besteht darin, daß sie sich nicht auf Auskunft und Information beschränken und damit den Ratsuchenden in der Situation der Abhängigkeit vom Experten belassen, sondern daß sie planmäßig den Ratsuchenden in den Prozeß der Hilfe mit einbeziehen. Beratung hat das Ziel, kritisches Selbst- und Weltverständnis zu fördern und den Ratsuchenden zu befähigen, sich selber helfen zu können" (30). Sie ist "das charakteristische Merkmal demokratischer pädagogischer Führungsformen. Hier wird einem, der Rat braucht, nicht autoritär belehrend, nicht aus der Erwachsenenrolle, sondern aus partnerschaftlicher Mitverantwortung die unentbehrliche Information zum Verständnis von Situationen und Umständen und zum Selbstverständnis gegeben; Hinweise und Hilfen für Verhalten und Handeln werden bereit gehalten. Beratung läßt sich nicht aufdrängen. Sie fällt nur auf fruchtbaren Boden, wenn sie innerlich bejaht und in freier Entscheidung angenommen wird. Deshalb ist Beratung immer an ein gewisses Maß intellektueller Wachheit und die Bereitschaft, sich beraten zu lassen, gebunden" (31).

Durch diesen ersten Hinblick auf die verschiedenen Faktoren des Beratungsgeschehens sollte sichtbar gemacht werden, um welch "vielfältiges und heterogenes Aufgabengebiet", auch im Bereich der Erziehung, es sich handelt (32).

1.1.3. Situation der "Beratungswissenschaft"

Bei dieser Vielfalt von zu beachtenden Gesichtspunkten ist es nicht verwunderlich, daß sich noch keine eigene konzeptuelle theoretische Grundlage (33) für die Beratung, ihre Methodik in Praxis, Forschung und Ausbildung und ihren Stellenwert im "sozialpolitisch Wünschenswerten und realistisch Durchführbaren" (34) angeben läßt. Mehrfach ist darauf hingewiesen worden, daß es "eine Fülle wissenschaftlicher Erkenntnisse gibt, die in irgendeiner Weise auf Beratungsvorgänge beziehbar sind"; zu denken ist an Ergebnisse aus Psychologie (einschließlich Tiefenpsychologie), Pädagogik, Sozialwissenschaften, Soziologie, Medizin (Psychiatrie). Es gibt jedoch noch keine "eigentliche Beratungswissenschaft, die alle diese Erkenntnisse innerhalb eines konsistenten, an der Beratungsaufgabe und -problematik orientierten Bezugsrahmen zu integrieren vermöchte" (35). Sie ist bestenfalls "eine entstehende Wissenschaft, keine abgeschlossene" (36).

Unbestreitbar ist ihre Nähe zur Psychotherapie (37). Wegen dieser Herkunft werden in den zitierten Texten häufiger die Termini "Therapeut", "Therapie" oder "Behandlung" auftauchen, obwohl es aus der Absicht dieser Untersuchung jeweils nur um den "Berater" und die "Beratung" geht. Für Rogers konstatiert G. D. Wilson einen nahtlosen Übergang zwischen der Psychotherapie und der klientenzentrierten Beratung (38).

[illegible] Lüders vermerkt, daß es in der Vergangenheit "weder eine verbindliche Beratungsmethode noch ein eigenständiges Aufgabenverständnis (gab). Die Frage, was die Beratung eigentlich leisten, welche therapeutischen Verhaltensweisen der Berater realisieren, welche Mittel er anwenden sollte, wurde von den Beratern weder gestellt noch beantwortet. Sie orientierten sich vorwiegend an den Theorien und Verfahren, die schon praktiziert und für zuständig gehalten wurden: An der psychoanalytisch orientierten Psychotherapie, an der Gesprächspsychotherapie und an der Verhaltenstherapie" (39).

1.2. Helfende Beziehung im Beratungskonzept nach Rogers

1.2.1. Entwicklung des für das Beratungswesen grundlegenden Konzepts von Rogers

Von den von Wolfram Lüders erwähnten drei Konzepten, die sich von der Psychotherapie herleiten, ist "für das gesamte Beratungswesen" das Konzept von Carl R. Rogers von grundlegender Bedeutung geworden (40). Denn "die Kenntnisse über förderliche Handlungen und Aktivitäten helfender Personen in Gesprächen sowie über heilsame Vorgänge im Gesprächspartner stammen weitgehend" von ihm, wie Reinhard und Anne-Marie Tausch feststellen (41).

Sein Konzept der Gesprächspsychotherapie (42) könnte passend nach den wesentlichen Elementen die "non-direktive, personenzentrierte, Gefühle verbalisierende Erlebenstherapie im gesprächsweisen Miteinander einer helfenden Beziehung" heißen; es hat sich, wie Rogers selbst mitteilt, aus den Erfahrungen seines Lebens entwickelt, vor allem aus seiner Unzufriedenheit mit der bisherigen psychotherapeutischen Praxis (43).

Diese Entwicklung geschah in drei durch verschiedene Schwerpunkte gekennzeichneten Phasen (44).

In der ersten Phase, für die das 1942 erschienene Werk "Counseling and Psychotherapy" (45) charakteristisch ist, wird die neue Methode der nicht-direktiven Beratung eingeführt und "von der direkten Beratung und der psychoanalytischen Behandlung abgehoben" (46). Der als Hypothese formulierte Grundgedanke des neuen therapeutischen Ansatzes lautet: "Wirksame Beratung besteht aus einer eindeutig strukturierten, gewährenden Beziehung, die es dem Klienten ermöglicht, zu einem Verständnis seiner selbst in einem Ausmaß zu gelangen, das ihn befähigt, aufgrund dieser neuen Orientierung positive Schritte zu unternehmen. Aus dieser Hypothese folgt zwangsläufig, daß alle Techniken auf die Entwicklung dieser freien und gewährenden Beziehung, dieses Verständnisses des eige-

nen Selbst in der beratenden und in anderen Beziehungen, und dieser Tendenz zur positiven, selbstinitiierten Handlung abzielen sollten" (47). Dabei ist es von größter Bedeutung, daß der Therapeut sich nicht-direktiv verhält und mehr auf die Gefühle als auf den Inhalt der Klientenäußerungen eingeht. Voraussetzung dafür ist seine Einstellung, die als warmherzig und ermutigend, nicht wertend, aber Anteil nehmend, zu charakterisieren ist (48).

Die zweite Phase wird durch die 1951 veröffentlichte Schrift "Client-centered Therapy" (49) bestimmt. Danach genügt es nicht, nur nicht-direktiv zu sein, sondern es ist notwendig, sich ganz auf den Klienten zu konzentrieren, sozusagen den eigenen Standort zu verlagern und "den Klienten so zu verstehen, w i e d e r K l i e n t s i c h s e l b s t e r s c h e i n t"; das bedeutet, "zu tiefem Verstehen und zur Akzeptierung der Einstellungen zu gelangen, die der Klient in dem Augenblick bewußt einnimmt". Es geht in diesem Bemühen darum, "das innere Bezugssystem des Klienten zu erlangen, das Zentrum seines Wahrnehmungsfeldes zu erreichen und mit ihm als 'Wahrnehmender' zu sehen" (50). In gewisser Weise heißt das, das eigene Selbst zurückzunehmen und ein zweites Selbst für den Klienten bereit zu stellen, damit dieser in der Lage ist, "sich selbst genauer zu erkennen, sich selbst wahrer und tiefer zu erfahren und signifikanter zu wählen" (51). Das gelingt jedoch nur, wenn diese Beratereinstellung dem Klienten auch vermittelt werden kann (52).

Dieses klientenzentrierte Verhalten des Beraters ist von der zwischenzeitlich von Rogers entwickelten Persönlichkeitstheorie bestimmt, in der das "Selbstkonzept" des Menschen der Schlüsselbegriff ist (53). Diese Theorie "geht aus von der Hypothese einer im Menschen angelegten, im Grunde positiven und auf Wachstum, Reifung und Selbstaktualisierung ausgerichteten organismischen Entwicklung, in deren Verlauf sich das Selbstkonzept eines Menschen als ein relativ autonomes Gebilde ausformt" (54). Erfahrungen, die mit diesem Selbstkonzept nicht in Ein-

klang zu bringen sind, lösen Verhaltensunsicherheit, Angst und abwehrendes Verhalten aus. Deswegen ist es das Ziel der Therapie, einen Prozeß einzuleiten, bei dem der Klient Schritt um Schritt zu einer flexibleren Auffassung seiner selbst gelangt, in der er sich selbst und seine Erfahrungen immer mehr akzeptieren kann. Das geschieht in einem Prozeß, in dem es vor allem darauf ankommt, den Klienten seine Gefühle angstfrei äußern zu lassen, und sie möglichst so zu erfassen und zu verbalisieren, daß sie dem eigenen Erleben des Klienten genau entsprechen (55). So wird die helfende Beziehung als helfendes Gespräch zum Finden der Sprache für die eigenen Erfahrungen. Dabei muß der Berater sich vor Interpretationen hüten und sich in der Verbalisierung der Erfahrung sowohl der Sprachfähigkeit als auch dem Tempo des Klienten anpassen (56). Dazu braucht es eine Atmosphäre, die von echter und warmherziger Akzeptation geprägt ist. Diese zweite Phase ist durch drei Aspekte gekennzeichnet: "1. Mitmenschlich echtes, nicht fassadenhaftes Reagieren des Therapeuten im Gespräch mit dem Klienten. 2. Warmherziges, nicht an Bedingungen geknüpftes Akzeptieren der Person des Klienten. 3. Einfühlendes Verständnis für die Erlebenswelt des Klienten und möglichst genaue Verbalisierung seiner emotionalen Erlebensinhalte" (57).

In der dritten Phase, die durch den im Jahre 1957 veröffentlichten Aufsatz "The Necessary and the Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change" (58) eingeleitet wird, und die auf weite Strecken der zweiten Phase bis heute parallel läuft, rückt die Beziehung zwischen Therapeut und Klient immer mehr in den Mittelpunkt der Betrachtung. Es geht um die Erforschung von Gesetzmäßigkeiten dieser Beziehung und der zwischenmenschlichen Beziehungen überhaupt (59). Der Verlauf des Prozesses wird in seinen einzelnen Phasen analysiert und die Bedingungen für einen förderlichen Verlauf werden aufgedeckt (60). " Psychotherapie wird dann als hilfreich angesehen, wenn es zu einem intensiven zwischenmenschlichen Kontakt und zu einem Prozeß des Austauschs interpersoneller Erfahrungen zwischen Therapeut und Klient kommt. Der Einfluß existenzphilosophischen Gedankenguts, besonders Martin Bubers An-

sichten über die Wirksamkeit einer intensiven Ich-Du-Beziehung, wird deutlich" (61). In dieser dritten Phase wird die helfende Beziehung wirklich korrelativ gedacht. Im Gegensatz zur auferlegten Non-Mutualität, wie Buber sie für die therapeutische und pädagogische Beziehung fordert (62), sind für Rogers beide Partner gleich wichtig. Darin wächst die Offenheit für die eigene Erfahrung; so wird der Prozeß zur Lernerfahrung, in der sich die Fähigkeit entwickelt, "weitaus realistischer im Umgang mit neuen Menschen, neuen Situationen, neuen Problemen (zu) werden" (63).

Diese Erweiterung des Konzepts in der dritten Phase führt dazu, daß Carl R. Rogers und seine Mitarbeiter heute meist von "Personenzentriertheit" sprechen (64). Reinhard und Anne-Marie Tausch bevorzugen im Aufnehmen dieser Entwicklung den Ausdruck "Gesprächspartner" bzw. "Partner", den sie für angemessener halten als den Ausdruck "Klient" (65).

1.2.2. Bedeutung der helfenden Beziehung innerhalb des Konzepts von Rogers

Innerhalb der geschilderten Entwicklung der Gesprächstherapie stellt sich als Konstante immer deutlicher der Begriff der "Helfenden Beziehung" (helping relationship) heraus (66). Der Beginn der Formulierung einer Theorie der Beziehung ist 1959 anzusetzen (67). Im Jahre 1962 bekennt Rogers sich in einem Vortrag zu einer Erfahrung, die ihn "mehr als andere Therapeuten betroffen" hat, nämlich die Bestätigung und Bestärkung seiner Auffassung, "wonach Therapie etwas mit der B e z i e h u n g zu tun hat und nur verhältnismäßig wenig mit Techniken, Theorie und Ideologie". Dabei ist für ihn das wichtigste Element "d i e E c h t h e i t . . . , d a s r e a l e Z u g e g e n s e i n, das der Therapeut in die Beziehung einbringt. ... Nichts anderes ist von gleicher Bedeutung" (68).

Von diesem wichtigsten Aspekt seiner Theoriebildung nimmt die hier vorgelegte Untersuchung ihre Themenstellung.

1.3. Eine "Anthropologie der Relationalität" als Grundlage für das Verständnis der helfenden Beziehung

1.3.1. Einordnung der Beratung als helfende Beziehung in eine Anthropologie der Relationalität

Es geht im Folgenden darum, in einem eher spekulativen und systematisierenden Ansatz den Sinn des Grundbegriffs "Helfende Beziehung" zu erläutern, auf dem Rogers und in seiner Schule viele andere, wenn auch mit Modifikationen und Erweiterungen (69), ihre Theorie und Praxis der Beratung aufbauen.

Dabei sollen die Theorie Rogers' und die darauf beruhende Praxis der Beratung in Verbindung gebracht werden mit einer anthropologischen Grundposition, die, weil sie das Sein als Relationalität, als rückbezügliche Bezüglichkeit, versteht, auch das Wesen der Person als In-Relation-Sein ansetzt (70). Denn im Medium der Relation, im Medium der Beziehung, vollziehen sich alle Therapie und jede Beratung; Therapie und Beratung folgen - ob immer mit Wissen der Beteiligten, das ist eher zu verneinen - der inneren Struktur von Relationalität. Insofern muß sich eine wirkliche Theorie der Beratung der Dimension der Beziehung zuwenden und sich daher auch der Frage nach Selbigkeit und Unterschiedlichkeit von "Beziehung" und "Helfender Beziehung" stellen. Es ist zu fragen, worin Beziehung besteht, was sie vermag, woher und wozu sie überhaupt ist; also nach ihrer Möglichkeit, nach ihrer Wirklichkeit, nach ihrer Dienlichkeit, nach ihrer Notwendigkeit; und ob nicht vielleicht jede Beziehung eine helfende Beziehung ist. Gefordert ist also eine Art ontologischer Strukturanalyse der Beziehung in pragmatischer Absicht, um so das Fundament für das Beratungswesen bloß zu legen

und sichtbar zu machen.

Von großem Nutzen sind dabei die Begrifflichkeit einer existenzphilosophisch bestimmten Anthropologie und die gedankliche Klärung, die der Beziehungswirklichkeit durch das dialogische Denken zugekommen ist. Die auf diesen beiden Wegen gefundenen und gebrauchten Begriffe, Ansätze und Lösungen werden jedoch nur insoweit eingeführt, als sie der leitenden Absicht, den Zusammenhang von helfender Beziehung und Beratung herauszuarbeiten, dienen können.

Der Blick auf diese beiden Denkbewegungen und das Aufnehmen ihrer Ansätze, um mit deren Hilfe die menschliche Grunddimension "Beziehung" als das Wesen von Beratung zu bestimmen und so Beratung als ein mehrdimensioniertes Beziehungsgeschehen zu verstehen, hat neben sachlichen auch biographische Gründe. Denn Rogers selbst stellt im Nachhinein die Nähe seines Ansatzes sowohl zum existenzphilosophischen Denken (vor allem Sören Kierkegaards) wie zum dialogischen Denken (vor allem Martin Bubers) fest: "Ich machte erst dann die Bekanntschaft mit den Werken Sören Kierkegaards und Martin Bubers, als einige Theologiestudenten der Universität von Chicago, die zu meinen Hörern zählten, mich dazu drängten. ... Obwohl es vieles in Kierkegaards Werk gibt, das mir gar nichts sagt, gibt es immer wieder tiefe Einsichten und Darlegungen, welche meine Ansichten, die ich gewonnen, aber nie habe formulieren können, aufs schönste ausdrücken" (71). Die besondere Verbundenheit mit Buber kam deutlich zum Ausdruck, als er mit diesem im Jahre 1957 ein öffentliches und sehr persönliches Gespräch führte (72). Auch dieser hatte sich mit Kierkegaard (73) sowohl direkt wie indirekt in der Auseinandersetzung mit dem von ihm vorwiegend anthropologisch interpretierten Heidegger (74) beschäftigt.

1.3.2. Bubers Verständnis von Beziehung und dessen Brauchbarkeit zur Erläuterung des Beratungskonzepts von Rogers

Für Bubers Wirklichkeitsauffassung spielen Wort und Begriff "Beziehung" (75) die zentrale Rolle. Er erblickt alle Wirklichkeit aus der Beziehung zur Wirklichkeit. Für sein Denken ergibt sich, "daß das Sein wesentlich als ein In-Beziehung-Sein verstanden wird" (76). In der Wirklichkeit der Beziehung zu stehen und die Wirklichkeit der Beziehung zu verstehen, ist in eins sowohl das existentielle wie das interpretatorische Wirksamwerden seines Glaubensverständnisses (77). Schon im Jahre 1906 schreibt er, sein ganzes Denken im Vorhinein kennzeichnend: "Der Jude (existiert) nicht in Substanz, sondern in Relation" (78). Damit ist gegeben, daß die Welt weniger in dem gesonderten, vielfältigen Einzeldasein der Dinge als in deren Verbundenheit, in deren Gemeinsamkeit, im "Lebenszusammenhang", in einer allem überlegenen Einheit (79) erfahren wird (80).

In dieser ursprünglichen Verbundenheit werden "Urdistanz und Beziehung als Doppelprinzip des Menschseins", den Menschen hervorbringend, wirksam (81). "Damit ist die Richtung auf die Verbundenheit als Ansatz zum Gewinnen der Existenz, wie es notwendig zum Dialogischen gehört, vorbereitet und das Verhältnis zu einem Gegenüber abgehoben vom isolierten Einzeldasein" (82).

Durch diese Entdeckung und Ausarbeitung von Begriff und Wirklichkeit "Beziehung" hat Buber vermutlich seinen größten Einfluß auf das neuzeitliche Denken ausgeübt. Er versteht als Beziehung das Verhältnis von zwei Menschen zueinander, die in dieser Beziehung für sich selbst jeweils Ich und füreinander jeweils Du sind. Er nennt diese Beziehung, weil und wie er sie aus der Sprache entwickelt, "Beziehung" gemäß dem "Grundwort Ich-Du" (83). Die Wirklichkeit dieser Beziehung, das Leben von Ich und Du in der Beziehung, das Füreinander- und Miteinandersein wird von ihm als n u r der Ich-Du-Beziehung eigentümlich verstanden

und beschrieben. Zwischen dieser Beziehungsart und ihrem Gegensatz, dem Ich-Es-Verhältnis (der geläufigen Subjekt-Objekt-Relation), besteht ein "fundamentaler Unterschied" (84), der das Wesen des Menschen selbst betrifft. An der Art der Relation, in der der Mensch sich hält, entscheidet sich die Verwirklichung seines Wesens. Das Ich in der Ich-Du-Beziehung ist ein anderes als das Ich in der Ich-Es-Relation (85). Der Mensch wird aus und im Miteinandersprechen. Das wird zum Ausdruck gebracht durch die Rede vom "Dialogischen Prinzip". "Wir mögen der Antwort auf die Frage, was der Mensch ist, näher kommen, wenn wir ihn als das Wesen verstehen lernen, in dessen Dialogik, in dessen gegenseitig präsentem Zu-zweien-sein sich die Begegnung des Einen mit dem Anderen jeweils verwirklicht und erkennt" (86).

In dieser wechselseitigen Präsenz im Dialog wird deutlich, wie Relationalität, die in eigentümlicher Verschränkung die Sprache als Sprache bestimmt und durch die Sprache zur Erscheinung kommt, den Menschen als Wesen der Beziehung zeigt, so als Wesen der Beziehung, daß sich dieses Wesen aus dem Wesen der Sprache ergibt, genauer aus dem gesprochenen Wort, aus dem Miteinandersprechen - sogar aus dem gemeinsamen Schweigen. Folglich hängt die Wesenserfüllung des Menschen am Miteinander im echten Gespräch (87) in wirklicher Wechselseitigkeit (88). Umgekehrt ist die Verfehlung dieses Miteinanders in Wechselseitigkeit, weil Verfehlung wirklicher Beziehung, für den Menschen als Wesen der Beziehung Wesensverfehlung, die sich in eigentümlicher Sprachlosigkeit, in der Unfähigkeit zum wirklichen Gespräch manifestiert (89); in dieser Unfähigkeit offenbart sich der Verlust an Beziehungsfähigkeit. Von daher ergibt sich die gegenläufige, die Wesensverfehlung aufhebende Konsequenz, daß die Beziehungsfähigkeit in der helfenden Beziehung wieder erlernt wird, und daß dieses Erlernen im Medium des Gesprächs geschehen muß (90).

Für Buber ist im Finden und Sprechen des Grundwortes Ich-Du die Beziehungsmöglichkeit und die wirkliche Beziehung eingelassen in das Gesamt

der Wirklichkeit, aber auch in eins Erscheinen der Gesamtwirklichkeit. In der Beziehung geben sich einander nur die Gegenüberstehenden; in der Beziehung gibt es nichts als nur die Beziehung. Denn "wer Du spricht, ... hat nichts. Aber er steht in der Beziehung" zu diesem Du (91). Doch läßt sich diese reine Beziehung nicht halten; sie besteht nur im Augenblick ihrer Gegenwart. Aber in dem notwendigen Lassen-Müssen der Beziehung, in diesem Verlust der (Beziehungs-) Wirklichkeit entsteht neue Möglichkeit, Möglichkeit neuer Beziehung. "Unerforschlich einbegriffen leben wir in der strömenden All-Gegenseitigkeit" (92). In deren Unerforschlichkeit ist vernehmbar, überall und immer, das "ewige Du" (93).

Letztlich läuft nämlich die Bewegung des Denkens und der Mitteilungen Bubers in einem großen Bogen, der seinen Ausgangsort in dem Glauben an den verborgenen und doch jeweils hiesigen und jetzigen Gott hat und zur Wahrung, zum Gewahrwerden dieses verborgenen Gegenwärtigen in der totalen Hinwendung führt (94). Von dieser zu jeder Zeit und an jedem Ort möglichen Hinwendung zum ewigen Du, wie sie gleichwohl auch allerorts und jederzeit wirklich ist, weil unausdrücklich in jeder Relation mitgemeint, findet das Beziehungsdenken Bubers seinen eigentlichen Grund und seine eigentliche Kraft. Das Insistieren auf der Ich-Du-Beziehung - obwohl es dem Anlaß nach Widerspruch zu einem zeitbedingten, verkürzenden Denken ist (95) - muß als ein Akt des Glaubens verstanden werden; dem zufolge ist die Ich-Du-Beziehung primär als eine theologische Kategorie zu sehen. Jedes Dusagen und alles Duvernehmen ist eine Erinnerung an das "ewige Du" (96), das "wahre Du" (97), das "schrankenlose Du" (98). Dieses "ewige Du kann seinem Wesen nach nicht zum Es werden", obwohl wir es "immer wieder zum Es, zum Etwas, ... zum Ding" machen müssen - "unserem Wesen nach" (99).

In diesem weit ausholenden und alles einbegreifenden Beziehungsdenken Bubers bleibt ein von ihm nicht befriedigend gelöstes Problem, wie in der Beziehung und im Dialog der Beziehung die Anderheit des Mitmenschen, seine Besonderheit und Einmaligkeit zum Ausdruck kommen und anerkannt

werden können.

Im Hin und Her zwischen der "Beziehungslehre" Martin Bubers (100) und dem Beratungskonzept von Rogers wird sich gerade von Rogers her die Begrenztheit und Ergänzungsbedürftigkeit dieses Grundgedankens von Buber zeigen (101), wiewohl er geeignet ist, den Ansatz von Rogers durchsichtiger zu machen und zu legitimieren, indem er ihn ontologisch zu begründen vermag.

Die nur eingeschränkte Brauchbarkeit Bubers für die Strukturerhellung und Begründung der helfenden Beziehung hat ihre Ursache in der bekannten Vernachlässigung der Es-Welt, die Franz Rosenzweig sofort nach der ersten Lektüre von "Ich und Du" kritisierte (102), und die Buber auch selbst sah und aus der Not der "Stunde" verständlich machte (103). Daher ist es vom Denken Bubers her schwer, das "Vermittelnde" (zum Beispiel die Verbalisierung des Gefühls) in der helfenden Beziehung in den Blick und in den (Be-)Griff zu bekommen. Andererseits kann von der erläuterten Struktur der helfenden Beziehung eine Anregung kommen, in welcher Weise die ursprüngliche Konzeption Bubers weiterzudenken ist.

1.3.3. Der Konflikt zwischen Empirie und Philosophie im Denken von Rogers

Rogers hat zwar die Möglichkeit, seine Theorie von Kierkegaard und von Buber her zu fundieren, gesehen, diese aber sehr zwiespältig (104) als Grund von unausweichlicher "Verwirrung und Widersprüchlichkeit" erlebt. Er schreibt: "Im Rückblick erkenne ich den Ursprung des Konflikts. Er resultierte aus dem logischen Positivismus, in dem ich erzogen wurde und den ich tief respektierte, und dem subjektiv orientierten, existentiellen Denken, das in mir Wurzel faßte, da es meiner therapeutischen Erfahrung zu entsprechen schien" (105).

So versuchte er denn auch nach Art eines "logischen Empirismus" aus seinen "therapeutischen Erfahrungen zur Formulierung einer Theorie" zu kommen; die aus der Erfahrung "abgeleiteten Hypothesen wurden überprüft und die Theorie gegebenenfalls modifiziert. Die veränderte Theorie wurde dann erneut ... überprüft" (106). Rogers ist nämlich davon überzeugt, daß der therapeutische Prozeß "über so viel Einheitlichkeit verfügt, daß er angemessene Hypothesen für experimentelle Überprüfungen zuläßt" (107); der Prozeß besitzt "Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit", so daß "sein Verlauf vorhersagbar und methodisch ist und ... seine Aspekte einer objektiven Prüfung unterworfen werden können" (108). Rogers ist sicher, daß "keine andere therapeutische Richtung ... so gründlich mit den Methoden der empirischen Forschung untersucht worden (ist) wie die klientenzentrierte Psychotherapie" (109), so daß sich ihre Richtigkeit durch den Erfolg erweist, auf deren Verifikation und Validierung er und seine Schule durch Kontrolluntersuchungen bezüglich vieler Faktoren grossen Wert legen (110).

Hierin liegt ein zusätzliches Motiv, sich gerade mit ihm und seiner Schule zu beschäftigen. Denn damit hat diese Untersuchung in ihrem spekulativen Gang immer die Möglichkeit, sich ihres Anhalts an der erwiesenen Wirklichkeit zu versichern. Rogers hält jedoch seinen Empirismus als "philosophische Grundlage" nicht für ausreichend; er erhofft sich von den existenzphilosophischen und dialogischen Einsichten (111) die Möglichkeit, den "subjektiven Erfahrungen des Individuums" besser gerecht werden zu können, weil in diesem Denken der Mensch als "Person im Prozeß des Sich-Selbst-Schaffens", als "ein subjektiv freier, wählender, verantwortlicher Architekt des Selbst" (112) verstanden wird; der Mensch ist kein irrationales Wesen, das unter der Herrschaft seiner Vergangenheit und des Produktes dieser Vergangenheit, des Unbewußten" steht (113).

Die Übernahme der existenzphilosophischen und dialogischen Kategorien gelingt Rogers jedoch nur oberflächlich und unvollkommen, so daß unter geisteswissenschaftlichem oder philosophischem Aspekt von einer Art

Theoriedefizit gesprochen wird (114).

Rogers fehlt die zupackende Kraft der Abstraktion, deren Mangel er selbst beklagt (115), so daß es in seinen Büchern auch - trotz der durch die drei Perioden seiner Entwicklung bedingten Unterschiede - ermüdende Wiederholungen bei manchmal nur geringen Nuancierungen gibt. Aus diesem Grunde ist eine reduzierende Darstellung in philosophischen Termini hilfreich und angebracht.

Unter dieser Rücksicht kann diese Untersuchung gelesen werden als ein Aufzeigen der von Rogers zwar genau erkannten, aber zu wenig bedachten, essentiellen und fundamentalen Relationalität des Menschen als des eigentlichen Prinzips und Fundaments für Therapie und Beratung.

Es geht also nicht um eine Darstellung der von Rogers initiierten Beratungspraxis und der mit ihrem Entstehen einhergehenden Theoriebildung; informierende Überblicke gibt es zu Genüge. Es geht nur insofern um die Herausarbeitung des Beratungskonzeptes von Rogers, als an diesem die Struktur der helfenden Beziehung deutlich wird, oder anders gesagt, um eine möglichst genaue Herausarbeitung des fundamentalen Faktums, daß diese Art von Beratung eigentlich nur aufgrund ihrer Struktur "Helfende Beziehung" funktioniert.

1.3.4. Implikation und zu explizierendes Ergebnis: der Mensch als Wesen der Beziehung

In diesen Gang der Überlegungen ist impliziert, daß Beratung, weil Beziehung, als eine dem Wesen des Menschen gemäße und entsprechende Hilfe auf dem Weg zum wahren, eigentlichen und wirklichen Leben verstehbar wird. Der Mensch wird seinem Wesen nach als "Wesen der Relationalität" begriffen. Nur in Beziehung ist er der, der er zu sein hat, der er sein kann und sein darf. Nur in Beziehung ist er der, der er eigentlich immer schon ist. Werde, der du bist: ein Bezogener, ein Sich-Beziehen-

der.

Es geht um die Entfaltung des eigentlichen Grundbegriffs des Menschseins: um seine Beziehungsfähigkeit als Voraussetzung seiner Identität. In der Beziehung liegt seine Lebensmöglichkeit, -wirklichkeit und -notwendigkeit. Deswegen wird gezeigt, wie sich in der helfenden Beziehung "Beratung" diese Beziehungsfähigkeit neu ergibt und zwar durch Aufdeckung von Beziehungslosigkeit oder Beziehungsstörung(en) sowie durch deren Aufhebung in eben dieser helfenden Beziehung. Unter der Rücksicht ist die helfende Beziehung eine Lehr- und Lernbeziehung (116).

Wenn sich aber die helfende Beziehung als Medium der Entwicklung von Identität und in eins damit von Beziehungsfähigkeit zeigen läßt, bedeutet das für jede Beratung die verbindliche Anweisung ihrer Struktur und eines Ensembles entsprechender Regeln (117).

So kann der Blick auf Theorie und Praxis der Beratung, wie Rogers sie versteht, und die spekulative Durchdringung seines Konzepts die Wahrheit und Wirklichkeit der Vorgabe - im Doppelsinn des Vorgegebenen und Vorausgesetzten - , also die Wahrheit der Vorgabe der mit unserem menschlichen Sein mitgegebenen und dieses selbst gebenden Relationalität bestätigen und damit die Tragfähigkeit dieses Denkens erweisen: Sein ist ein anderes Wort für Relationalität, weil Relationalität der Sinn von Sein ist.

In der Bestätigung dieser Vorgabe wird die Zirkelstruktur der Wirklichkeit offenbar und erweist sich im Denken (118). Von solchem unumgänglichen Zirkel sagt Martin Heidegger, daß er kein "Zirkel im Beweis" sei, sondern sich in einer merkwürdigen "Rück- oder Vorbezogenheit" halte (119). "Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen" (120). Darüber hinaus ist vielmehr verstehend festzustellen und festzuhalten, daß wir uns immer schon in diesem Zirkel aufhalten (121): "Seiendes, dem es als In-der Welt-Sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur" (122).

Daraus folgt: Wenn sich Beratung als helfende Beziehung und damit als Beziehung überhaupt verstehen läßt, durch Beratung, also durch Beziehung, das Leben eher und mehr ermöglicht wird, dann ist genau dieses so verstandene Beratungsgeschehen ein Offenbarwerden der Wahrheit und damit in eins deren Bestätigung, Bekräftigung und Vergewisserung: daß Leben Beziehung ist und nur in der Beziehung das Leben gelingt.

2. AUFDECKUNG DER HERKUNFT DER HELFENDEN BEZIEHUNG AUS DER ALS RELATIONALITÄT BESTIMMTEN WIRKLICHKEITS- UND LEBENSSTRUKTUR

2.1. Unvordenklichkeit der Relationalität als der Grundkategorie menschlichen Seins

Relationalität ist das Schlüsselwort der dieser Untersuchung zugrundeliegenden Anthropologie.

Relationalität meint jenen grundlegenden, auch zur Wesenskonstitution ihres Trägers gehörenden Zug, der im Zusammenhang der Wirklichkeit nur dann bestimmbar ist, wenn er in bezug auf sein ihm entsprechendes Anderes gesehen wird (1); aus ihm ergibt sich, wie es die klassische Ontologie formuliert, die transzendentale Relation oder die Wesensbeziehung (2). Relationalität kommt erst in den Blick von der Relation her, deren Ermöglichung sie ist. "In ihr ist immer nur dann eine Bestimmung seins- und sachgerecht gegeben, wenn mit ihr zugleich derjenige definiert ist (diejenige Subjektivität, dasjenige Moment, derjenige Zusammenhang), für den die Gegebenheit gegeben ist" (3). Ursprüngliche Relationalität besteht in dem notwendigen "Zusammenfall von Substrat- und Bezugsmoment" (4).

Damit ist die unumgängliche Schwierigkeit gegeben, jeweils mit einer Art scheinbaren Vorgriffs beginnen zu müssen, der sich erst nach und nach als angemessen erweisen kann. Vom Schein eines Vorgriffs ist die Rede, weil es sich eher um ein hinweisendes Vordeuten handelt, das sich selbst nie wirklich ganz von dem lösen kann, auf das es in einem fälschlich objektivierenden Gegenüberstand verweist.

Denn Relationalität als Grundfigur oder als "Wesen" der in Rede stehenden "Wirklichkeit" - nämlich der Seinsart des Menschen in seinem verstehenden Gestelltsein in und zum Sein im Ganzen - ist durch Unvordenk-

lichkeit, durch Nicht-Hintergehbarkeit gekennzeichnet (5).

Die Schwierigkeit, Zusammengehöriges aus seiner Verbundenheit lösen und das, was beieinander und miteinander ist, im Nacheinander darstellen zu müssen, zeigen die Mißverständnisse, mit denen sich Martin Buber auseinandersetzen mußte (6); es ist unmöglich, die Sätze "Im Anfang ist die Beziehung" (7) und "Der Mensch wird am Du zum Ich" (8) und "Mein Ich ... verdanke ich dem Dusagen" (9) wirklich zusammenzudenken. Was ist früher: die Beziehung oder die in der Beziehung Stehenden; wie gehören Beziehung und Aufeinander-Bezogensein zusammen? Ist "Ich" eine Antwort, die einem anredenden Du gegeben wird, oder ist "Du" ursprüngliches, erstes Wort des Ich? Kann in der Erkenntnis der Gleichursprünglichkeit von Ich und Du in der Beziehung - oder der Gleichursprünglichkeit von Personsein und Bezogensein - der Zusammenhang genügend bestimmt werden? Kann überhaupt etwas von diesem "Zwischen", das zwischen den Sich-aufeinander-Beziehenden liegt, gesagt werden (10)?

Beziehung (Relation) ist das Sich-Verhalten (Verhältnis) eines Seienden zu einem anderen Seienden. Nur durch Beziehungen gibt es in der Einheit die Vielheit und die Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit (11). Wie jedes Seiende steht auch der Mensch immer schon in Beziehungen; aber in ihm potenziert sich das In-Beziehung-Stehen. Denn darin ist die Seinsart des Menschen zu sehen, daß er nur so ist, daß er zu sich und allem immer schon in Beziehung ist und dieses In-Beziehung-Sein als zu übernehmenden Auftrag verstehen muß. Relationalität in ihrer Nicht-Hintergehbarkeit bedeutet daher, daß der Mensch immer schon mit diesem Auftrag betraut ist, auch wenn er (noch) nicht darum weiß. Er lebt immer schon in Beziehungen; ohne Beziehung war er nie. Denkt er die Beziehung weg, denkt er sich selbst weg. Er kann also gar nicht anders sein, als in Beziehung zu sein (12).

Gleichwohl ist ihm dieses fundamentale Datum, diese Grund g e g e b e n h e i t seines Seins, daß sein Sein ein In-Beziehung-Sein ist, durchschnittlich in vielfacher Weise so verdeckt, daß er eine Beziehung als etwas zu seinem Sein Hinzukommendes verstehen kann, als wenn es ein "anfänglich für sich allein bestehendes und erst nachträglich Beziehung aufnehmendes Ich" geben könnte (13). Entweder eröffnet sich die Einsicht in diesen Grundverhalt durch einen schmerzhaft erlittenen Entzug, durch einen spürbaren Mangel - oder wie durch eine Erweckung, für die Buber die Worte "Begegnung" (14), "Berührung" (15) und "einbrechende Gewalt" (16) hat.

Dieser erfahrbaren Plötzlichkeit der Einsicht in den Zusammenhang, in die Verbundenheit dessen, was immer schon war und ist, entspricht auf der Reflexionsebene die unumgängliche Willkürlichkeit, mit der bei der Darstellung der Grundkategorie "Relationalität" zu beginnen ist, einer Willkürlichkeit, die sich auch im Fortgang der Arbeit wegen der Verbundenheit von allem mit jedem immer wieder als unvermeidlich erweisen wird (17). Wie soll von dem geredet werden, das den, der redet, dauernd schon bestimmt? Dies gelingt nur durch die Gewaltsamkeit der Distanzierung. Durch sie wird die vorher währende, einigende Verbundenheit zerschnitten; Reflexion, durch solche Distanzierung ermöglicht, hebt den gelebten Zusammenhang in seiner Unmittelbarkeit auf. Dennoch erweist sich auch die Distanzierung noch einmal vom Grundprinzip der Relationalität umfangen; denn in dem Akt der Distanzierung trete ich, wenn auch in anderer Art, zu dem in Beziehung, von dem ich mich distanziere. Martin Buber erfaßt das als die Doppelbewegung von "Urdistanz und Beziehung" (18).

Dieses Eingelassensein des Menschen in die ursprüngliche Relationalität des Seins ist vergleichbar dem fundamentalen Verstehen, von dem Heidegger in "Sein und Zeit" spricht; in diesem fundamentalen Verstehen hat der Mensch immer schon seinen ursprünglichen Aufenthalt. Verstehen ist die anfangende Vollzugsweise des Daseins, da es "Sein-können"

und "Möglichkeit" bietet (19). Darin liegt die Unvordenklichkeit des Anfangs: der Mensch hat zu verstehen, weil er versteht - wie er zu sein hat, weil er ist. Auf dem Grund dieses fundamentalen Verstehens sind erst die einzelnen Verstehensvorgänge möglich - von ihm bestimmt und es explizierend. Dieses Fundamentalverstehen zeigt sich als nicht hintergehbar. Jeder Versuch "anzufangen", kommt zu spät. Immer ist das Nach-denken und Mit-teilen über dieses Verstehen von diesem Verstehen her bestimmt und bedingt. Dabei ist unübersehbar, daß der Vergleich zwischen Relationalität und fundamentalem Verstehen nur unter der Rücksicht der Unvordenklichkeit durchzuführen ist. Denn Verstehen wird in "Sein und Zeit" eher im Sinne eines transzendentalphilosophischen Ansatzes gebraucht, wenn auch dialogische Momente darin verborgen sind (20).

Relationalität als Grundkategorie menschlichen Seins soll jedoch von vornherein auf die Überwindung einer monologisierenden "Ich-Philosophie" hindeuten. Mit ihr ist mehr gemeint als die von einem Ich ausgehenden, vorgängigen "Relationen auf Anderes hin", mehr als "die immer bereits geschehene Vermittlung zwischen Ich und (materiellem wie personalem) Anderem"; gemeint ist vielmehr das wechselseitig Aufeinander-Bezogensein und Aneinander-Verwiesensein der Menschen um ihrer Lebensmöglichkeit willen, das Miteinander-Verflochtensein in Aktion und Passion - und darin die Gleichursprünglichkeit von "Kommunikationseinheiten", die füreinander in Gleichheit aus Ebenbürtigkeit "Ich" und "Du" sind (21).

2.2. Sprache als Relationalität und Relationalität in der Sprache

2.2.1. Sprache als interpretierende Vermittlerin

Die Relationalität und ihre Unvordenklichkeit spiegeln sich in der Vorgängigkeit und Relationalität der Sprache und deren Unvordenklichkeit,

die darin besteht, "daß die Sprache mit der Sprache beginnt" (22). Dem ist auch mit der Ausbildung von Metasprachen nicht beizukommen (23).

In der Sprache ist Verbundenheit als "ontologische Dialektik von Einheit und Vielfalt" konstituiert (24). Sie spricht in sich selbst; denn "Sprache ist Ausdruck ihrer selbst. ... Ausdrücklich wird Sprache nur durch den Artikulationsgang in ihr selbst. Das Wort für sich sagt nichts, aber die Worte sagen im Zueinander etwas. Die ontologisch früheste 'Mitteilung' findet unter Worten statt. Nur in der Struktur ihrer Verweisungen werden sie inhaltlich. Die Verweisungsstruktur verwandelt sich, wer die Verwandlung nicht mitmacht, versteht nichts. Realität ist in sich Ausdruck. Sie wird dies erst durch die Artikulationsbewegung des 'es gibt'. Gebung ist Sprache. Nur weil die Wirklichkeit in sich selbst Sprache ist, kann man sich über Wirkliches unterhalten" (25). Es gilt zu sehen: "Etwas, das sich in sich selbst bestimmt, ist Sprache. 'Mitteilung' ist nicht der Grund der Sprache und nicht ein Vorgang mit der Sprache, sondern ein Moment in der Sprache, oder die Relationalität der Momente in der Sprache, sofern diese auf niedrigem Strukturniveau genommen wird. Es ist ein Problem, wie sich etwas in sich selbst bestimmt" (26). Dabei darf nicht übersehen werden: in der strukturontologischen Betrachtungsweise Heinrich Rombachs ist "alles Sprache: Musik, Realität, Psychität, Sozialität, Kraft- und Energieverhältnisse, Sprache" (27) - dazu muß noch ausdrücklich das Gefühl erwähnt werden. Was zumeist als Sprache bezeichnet und verstanden wird, ist die Übersetzung, ist die Interpretation aller Sprachen.

Daher steht Sprache im engeren Sinne, also das, was üblicherweise Sprache genannt wird, nämlich ein geschichtlich gewordener und sozial bedingter Gebrauch von sinnlich wahrnehmbaren Zeichen, die nach bestimmten Regeln verknüpft eine nur geistig zu verstehende Bedeutung vermitteln (28), zu den Sprachen, die als Gesamtbestand der Wirklichkeit verstanden werden, nicht in einem exklusiven, sondern in einem interpretativen Verhältnis.

Heinrich Rombach erläutert: "Was man gemeinhin Sprache nennt, zielt auf das Übersetzungsphänomen zwischen Sprachen. Eine 'Mitteilung' geschieht als Übersetzung, nicht eigentlich als Sprache" (29). In dieser Sicht ist die Sprache dann Vermittlung oder Vermittlerin "zwischen Ich (Geist) und Welt einerseits, Ich und Du andererseits" (30).

Wilhelm von Humboldt schreibt: "Die Sprache ist überall Vermittlerin, erst zwischen der unendlichen und endlichen Natur, dann zwischen einem und dem anderen Individuum: zugleich und durch denselben Act macht sie die Vereinigung möglich, und entsteht aus derselben; nie liegt ihr ganzes Wesen in einem Einzelnen, sondern muß immer zugleich und aus dem andern errathen, oder erahndet werden; sie läßt sich aber auch nicht aus beiden erklären, sondern ist (wie überall dasjenige, bei dem wahre Vermittlung stattfindet) etwas Eignes, Unbegreifliches, aber nur durch die Idee der Vereinigung des, für uns und unsere Vorstellungsart, durchaus Geschiedenen Gegebenes, und nur innerhalb dieser Idee Befangenes... Man muß sich nur durchaus von der Idee losmachen, daß sie sich so von demjenigen, was sie bezeichnet, absondern lasse, wie z.B. der Name eines Menschen von seiner Person, und daß sie, gleich einem verabredeten Chiffre, ein Erzeugniß der Reflexion und der Übereinkunft, oder überhaupt das Werk der Menschen (wie man den Begriff in der Erfahrung nimmt) oder gar des Einzelnen sei. Als ein wahres, unerklärliches Wunder bricht sie aus dem Munde einer Nation, und als ein nicht minder staunenswerthes, wenngleich täglich unter uns wiederholtes, und mit Gleichgültigkeit übersehenes, aus dem Lallen jedes Kindes hervor, und ist (um jetzt nicht der überirdischen Verwandtschaft des Menschen zu gedenken) die leuchtendste Spur und der sicherste Beweis, dass der Mensch nicht eine an sich abgesonderte Individualität besitzt, dass Ich und Du nicht bloß sich wechselseitig fordernde, sondern, wenn man bis zu dem Puncte der Trennung zurück gehen könnte, wahrhaft identische Begriffe sind, und daß es in diesem Sinn Kreise der Individualität giebt, von dem schwachen, hülfsbedürftigen und hinfälligen Einzelnen hin bis zum uralten

Stamme der Menschheit, weil sonst alles Verstehen bis in alle Ewigkeit hin unmöglich sein würde" (31).

Die Kraft der Sprache besondert und verbindet. Sie bildet die Wirklichkeit nach und bringt sie zur Erscheinung. Sie stiftet die Beziehung als Weg des Zueinanders von Personen und zeigt in der Ausbildung der Fürwörter "Ich" und "Du" Identität und Unterschied in der Beziehung (32).

Im Aufnehmen der von Humboldt hier geleisteten Deskription der besondernden und vermittelnden und dadurch interpretierenden Kraft der Sprache (und der ihr eigenen Relationalität) tritt ein Verständnis der Beziehung und der in ihr sich aufeinander Beziehenden und deren Eingelassensein in die Gesamtwirklichkeit dergestalt hervor, daß sichtbar wird: die Wirklichkeit der Beziehung - in ursprünglicher Verbundenheit und Getrenntheit - ist ihrem Wesen nach nur von der Sprache her zu entdecken; und sie verwirklicht sich wesentlich nur im Miteinandersprechen, also in der Sprache wegen der ihr eigenen Relationalität.

2.2.2. Dreistrahligkeit der semantischen Relation

Aus der Sprachphilosophie Humboldts entwickelt Bruno Liebrucks das Strukturmoment der "Dreistrahligkeit" der semantischen Relation, in dem an der Sprache die Aspekte der ersten, zweiten und dritten Person aufscheinen (33). In dieser semantischen Dreistrahligkeit - dieselbe Struktur hat der "dreigliedrige Dialog", wie ihn Gerda Sutter in ihrer Buber-Interpretation darstellt (34) - wird das Problem der Subjekt-Objekt-Relation anfänglich eingeholt.

Denn wie Bruno Liebrucks zeigt, "hat jede menschliche Rede die Eigentümlichkeit, daß sie immer etwas von dem enthält, der spricht, immer etwas von dem, der angeredet ist, und immer etwas von der Sache, 'über die' gesprochen wird. Dieser nach drei Seiten gerichtete Grund-

charakter aller menschlichen Aussagen zeigt schon die nur eingeschränkte Bedeutung der berühmten Subjekt-Objekt-Relation innerhalb der menschlichen Erkenntnis. ... Dabei ist zuerst festzuhalten: die Endpunkte der semantischen Relationen der Sprache sind uns u n b e k a n n t. Einigermaßen bekannt ist nur diese Relation. Nur i n n e r h a l b i h r e r hat der Mensch Erfahrungen" (35). Bruno Liebrucks nimmt dabei Gedanken Karl Bühlers auf, für den Sprache als relationales Geschehen von Ausdruck, Appell und Darstellung in der Konfiguration von Sender, Empfänger und Mitteilung vorkommt. Karl Bühler analysiert in seinem "Organonmodell" die Sprache als "das sinnlich wahrnehmbare, gewöhnlich akustische Phänomen", das zu den "drei Relationsfundamenten" des konkreten Sprechereignisses, nämlich dem Sprechenden, dem Hörenden und den Dingen, über die gesprochen wird, in einer Relation stehen muß (36). Das konkrete Schallphänomen, das Sprachzeichen ist innerhalb des Sprachgeschehens " S y m b o l kraft seiner Zuordnung zu Gegenständen und Sachverhalten, S y m p t o m (Anzeichen, Indicium) kraft seiner Abhängigkeit vom Sender, dessen Innerlichkeit es ausdrückt, und S i g n a l kraft seines Appells an den Hörer, dessen äußeres oder inneres Verhalten es steuert" (37).

Innerhalb jener drei "Grundbezüge" oder "Relationen" oder "Sinnfunktionen" der "Sprachzeichen" oder "Sprachlaute" (38), also innerhalb des Zusammenspiels von "Ausdruck, Appell und Darstellung" (39), grenzt Karl Bühler die Dominanz der Darstellungsfunktion der Sprache durch den Hinweis ein, "daß im Aufbau der Sprechsituation sowohl der Sender als Täter der Tat des Sprechens, der Sender als S u b j e k t der Sprechhandlung, wie der Empfänger als Angesprochener, der Empfänger als Adressat der Sprechhandlung eigene Positionen innehaben. Sie sind nicht einfach ein Teil dessen, worüber die Mitteilung erfolgt, sondern sie sind die Austauschpartner, und darum letzten Endes ist es möglich, daß das mediale Produkt des Lautes je eine eigene Zeichenrelation zum einen und zum anderen aufweist" (40).

Genau diese Dreistahligkeit der semantischen Relation meint Buber - wenn auch nicht mit der gleichen Deutlichkeit wie Bruno Liebrucks und Karl Bühler - in seinem Werk "Urdistanz und Beziehung", wenn er von dem doppelten Belang, das heißt, von der doppelten Relationalität der Sprache als für den Menschen konstitutiv spricht; die Rede ist von der Relation zum Anderen und zum verselbständigten Wort: "Das große Merk- und Denkmal des menschlichen Miteinanderseins, die Sprache, ist in doppeltem Belang ein Zeugnis für das Prinzip des Menschseins. ... das Anreden ist ihm (sc. dem Menschen) wesenhaft eigentümlich, und das Anreden gründet sich auf die Setzung und Anerkennung der selbständigen Anderheit des Andern, mit dem man auf eben diesem Grunde anredend und Rede stehend Beziehung pflegt. ... (Dies) ist das zweite Zeugnis der Sprache für das Prinzip des Menschseins - der Mensch distanziert und verselbständigt auch seine Rufe, er setzt sie, wie das hergerichtete Gerät, als fertiges und gebrauchsfähiges Objekt beiseit, er macht sie zu Worten, die für sich bestehn. Hier, in der Wortsprache, hebt die Anrede sich gleichsam auf, sie neutralisiert sich - aber um immer wieder, ... im echten Gespräch, sich lebendig wiederzugewinnen" (41). In der Vorgängigkeit solcher Relationalität sind die Miteinander-Sprechenden und das, was zur Sprache kommt, immer schon beisammen.

Mit diesem Blick auf den Bestand der Sprache einerseits und auf das Miteinandersprechen andererseits, durch den die Unterschiedenheit und Zusammengehörigkeit von Bereden und Anreden hervorgeht - denn alles Sprechen miteinander ist auch immer ein Sprechen übereinander, und mit diesem Übereinandersprechen kommt auch immer ein Etwas, das Es in das Sprechen hinein - ist die Kernproblematik der helfenden Beziehung, weil sie sich im Gespräch vollziehen soll, in einer doppelten Weise von der Sprache her ansichtig geworden: einmal, daß Sprache als vermittelnde die Unmittelbarkeit zerschneidet, und zum anderen, daß Sprache immer in eins verbirgt und enthüllt - auch und gerade in der Gemeinsamkeit und Widersetzlichkeit des Allgemeinen und Individuellen. Der Blick

auf das Moment der Dreistrahligkeit ist ein Versuch, diese strukturelle Problematik des hilfreichen Gesprächs in der helfenden Beziehung zu begreifen.

2.2.3. Ursprüngliches Verbundensein und unaufhebbares Einzelsein in der Relationalität der Sprache

In die so von Buber offengelegte Zusammengehörigkeit von Sprache und Mensch, die den Menschen als Wesen der Sprache vom Wesen der Sprache her versteht, führt auf seine Weise das gehorsame Achten der Sprache, wie es Martin Heidegger übt und lehrt. Bei aller Unterschiedlichkeit ihres Denkens und Mitteilens ist die Nähe des von beiden Bedachten und ihr Gerichtetsein auf das Selbe trotz aller Verschiedenheit der Dimensionen, zwischen denen es keine unmittelbare Verbindung gibt, unverkennbar: "Die Sprache gibt allem Überlegenwollen erst Weg und Steg. Ohne die Sprache fehlt jedem Tun jede Dimension, in der es sich umtun und wirken könnte. Sprache ist dabei niemals erst Ausdruck des Denkens, Fühlens und Wollens. Sprache ist die anfängliche Dimension, innerhalb deren das Menschenwesen überhaupt erst vermag, dem Sein und dessen Anspruch zu entsprechen und im Entsprechen dem Sein zu gehören" (42). Deswegen heißt es: "die Sprache ist das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens" (43). Dem entspricht Bubers Wort: "in Wahrheit nämlich steckt die Sprache nicht im Menschen, sondern der Mensch steht in der Sprache und redet aus ihr" (44). In der Sprache, von der Sprache und durch die Sprache lebt der Mensch. "Denn der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugesagt, für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist" (45). "Der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und so ein Hörender wird" (46). "Insofern die Sprache solches gewährt, beruht das Menschenwesen in der Sprache" (47). Deswegen ist der Mensch nur "von der Sprache her Mensch" (48) und nur von ihr her zu verstehen.

Das Versammelnde ist die Sprache selbst. Wenn es gelingt, "die Sprache als die Sprache zur Sprache (zu) bringen", wird sich die Sprache selbst zeigen als "ein Geflecht von Beziehungen, darein wir selber schon einbezogen sind" (49).

In diesem Ineinander, in dem der Mensch in der Sprache lebt und sie nur in ihm lebendig wird, also in dieser verschränkten (An-)Teilhabe ist der Mensch immer schon in Verbundenheit eingelassen; das bedeutet, es ist unmöglich, nicht in Kommunikation zu sein (50). Sprache ist das vorliegende Medium der Mitteilung, in dem der Mensch sich immer schon aufhält. Er bewegt sich mitteilend in dem, in dem er immer schon mitgeteilt ist, weil er an der Sprache Anteil hat. Insofern ist sprachliche Mitteilung Artikulation, Reduplikation des Schon-immer-mitgeteilt-Seins. Inwieweit es in solcher Kommunikation Verstehen gibt, inwieweit Verstandenwerden geschieht, wodurch Verstandenwerden verhindert wird - dies sind weiterdrängende Fragen.

Teilhabe und Teilnahme geschehen nicht durch die Überwindung eines trennenden Abstands; denn die Sprache wird - als vorliegende, als vorausliegende - von den Sprechenden nicht gemacht; sie wird aufgenommen, um sich in ihr zu bewegen; so geschieht Äußerung und Mitteilung immer schon von einem Gemeinsamen her.

In diesem Gemeinsamen unterscheidet Buber "drei Seinsweisen der Sprache"; er nennt sie "präsenter Bestand, potentialer Besitz und aktuelles Begebnis". "Mit präsentem Bestand ist gemeint die Gesamtheit des in einem bestimmten Sprachbereich in einem bestimmten Zeitabschnitt Sagbaren, auf das Sagenkönnen des zu Sagenden hin betrachtet". Der Bestand darf aber nicht als ein außerhalb des "Menschen Vorfindliches betrachtet" werden; er ist niemals als ein von den "jeweiligen Sprechern abgelöster Zusammenhang zulänglich zu erfassen". "Mit potentiellem Besitz ist gemeint die Gesamtheit des in einem bestimmten Sprachbereich von je Geäußerten.... Als Ort des Besitzes ist die Summe

des in einer Sprache bis zu einem bestimmten Zeitabschnitt zu Laut und Schrift Gewordenen in all seinen Bewahrungsformen anzusehn.... Auch diese scheinbar in purer Gegenständlichkeit entfaltete Seinsweise der Sprache ist ... in ihrer dynamischen Tatsächlichkeit von der Aktualität des Wortes nicht abzulösen. Die dritte Seinsweise der Sprache ist sie, die Gesprochenheit, vielmehr das Gesprochenwerden, das Wort, das gesprochen wird. Jene beiden, Bestand und Besitz, setzen ein geschichtlich Erworbenes voraus; hier aber ist nichts andres vorauszusetzen als der verwirklichungsfähige Wille von Menschen zur Kommunikation. Diese stiftet sich in einem Sich-einander-Zuwenden von Menschen" (51).

Denn wenn der Mensch sich selbst vermittelt und ausdrückt - seine Gedanken, seine Erfahrungen, seine Geschichte, sein Selbst- und Weltverständnis -, dann geschieht das nicht so, als sei der sprachliche Ausdruck nichts anderes als die Äußerung eines im Innern schon Fertigen (52), sondern dieses Selbst- und Weltverständnis geschieht nur in dem individuellen Gebrauch der vorliegenden gemeinsamen Sprache (53). Insofern ist der Mensch als Erfahrender - wenn Erfahrung nicht einfach unmittelbares Erleben bedeuten soll, sondern in eins Verstehen und Erkennen meint - immer schon in Beziehung durch die gemeinsame Sprache und kann sich selbst gar nicht anders als relational verstehen (54).

Doch geht jeder Erkenntnis und jeder Mitteilung und deren Verstehen die Aufhebung der unmittelbaren Verbundenheit voraus. "Die Urbedeutungen der Wörter stammen aus einer Bewegung, die nicht Auseinandersetzung eines schon vorhandenen Menschen und einer schon vorhandenen Welt ist, sondern derjenigen Bewegung, die diese Auseinandersetzung von Mensch und Welt selbst ist. Darin haben wir die Genese der Subjekt-Objektbeziehung" (55). Herbert Hornstein schreibt in bezug auf Ferdinand Ebner, daß die Sprache "jenen Abstand zwischen Menschen schafft, den sie nur selbst schließen kann"; nur durch diese unbeschwichtigbare Spannung im persönlichen Leben wird Beziehung und verstehende Einigung möglich (56).

Aufgrund der Distanzierung, die durch solche Auseinandersetzung geschieht, ist mit Hilfe der vermittelnden Sprache der Weg zum Anderen möglich. "Der Mensch, er allein, spricht, weil nur er das Andere, eben als das ihm distantiell gegenüberstehende Andere, ansprechen kann; indem er es aber anspricht, tritt er in die Beziehung ein. Das Werden der Sprache bedeutet jedoch auch eine neue Funktion der Distanz" (57).

Dabei gelingen Verstehen und Verständigung nur insoweit, als es sowohl die Begrenztheit der Sprache wie die Grenzen der Sprechenden bzw. Hörenden zulassen (58). Aber es bleibt immer sowohl in denen, die sich vermitteln, wie in der vermittelnden Sprache selbst ein Überschuß an ungesagtem Mitgesagten. Es erweist sich, daß Miteinander-Sprechen kein Vorgang in starrer Begrenztheit ist, sondern unvorhersehbar ereignet sich, was der jeweils Sprechende mit der Sprache vermag und was die Sprache für die Sprechenden vermag. Dafür ist unumgängliche Voraussetzung, daß, weil die Sprechenden in die Sprache gehören (59), sie erst (aufeinander) hören (lernen) müssen. Denn von der Sprache gilt, daß sie vom Ursprung her zuerst "ein Hören und Vernehmen sein muß, ehe sie ein Sagen sein kann" (60). In den Redenden spricht die vernommene Sprache und in der Sprache sprechen Redende vernehmlich miteinander; so erscheint Relationalität und so wird Beziehung. In der Sprache werden Sprechende sich selbst und einander gewahr und verständlich (61). In diesem Sinne ist Sprache dann immer an ihr selbst Ausdruck und auch Interpretation (62) der hier in Rede stehenden Wirklichkeit, daß der Mensch ohne den Anderen, ohne Beziehung zu ihm nicht er selbst ist.

In dieser erfahrenen Angewiesenheit auf die Sprache, auf ihre vermittelnde und offenbarende Kraft erleben der Sprechende und der Vernehmende jedoch, daß die Sprache in eins immer Enthüllung u n d Verbergung ist; der Mensch lebt in ihr in unerfüllbarer Sehnsucht, in unstillbarem Verlangen, in einer Täuschung (auf Enttäuschung hin), daß es Gemeinsamkeit, daß es Einvernehmen ohne Abstrich, ohne Verlust, ohne Grenze bei bleibender eigener individueller Identität gibt. Das Zusammenführen des

Differenten, die unlösbare Widersprüchlichkeit von Identität im Individuellen und Personalen und Differenz im Allgemeinen wird als nicht leistbare Aufgabe von der Sprache erwartet, weil, wenn Sprache von der individualisierten Allgemeinheit im Wort (63) her verstanden wird, "die Allgemeinheit des Wortes ... das Möglichkeits- und Aufnahmebecken der Individualität" (64), dieses jeweilige Individuum in diese allgemeine Verbundenheit zurücknimmt und ihm so letztendlich seine Individualität wieder nimmt (65). In den Worten Schillers ist dieser Widerspruch ausgedrückt: "Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen? S p r i c h t die Seele, so spricht ach! schon die S e e l e nicht mehr" (66).

Die Sprache ist also "das bildende Organ von Ich und Wir" in "der Entgegensetzung von Einzelheit und Allgemeinheit, Realität und Idealität" (67).

2.2.4. Die der Relationalität eigentümliche Nicht-Objektivierbarkeit in der Sprache und deren Bedeutung für das Beziehungsgeschehen

Weil die Sprache selbst als Relationalität bestimmbar ist, gibt es keine Sprache der Relationalität. Das hat zur Folge, daß eine adäquate Darstellung des Beziehungsgeschehens und damit eine adäquate Darstellung des eigentlich im dialogischen Denken Gemeinten unmöglich ist. Das dialogische Denken, das die Beziehung von Ich und Du bedenkt, läßt sich nicht objektivieren (68). Es läßt sich nur in einer Sprache darstellen, die nicht die Sprache der Beziehung ist (69). Denn die Sprache der Beziehung hält sich im Modus der Anrede und muß hier aus Gründen der Darstellung in den Modus des Beredens transformiert werden.

Buber selbst berichtet von der Schwierigkeit, die grundlegenden Erfahrungen und Einsichten seines Denkens, die er als "Glaubenserfahrung" (70), also als aus Begegnung empfangen, bezeichnet, auf philosophischem

Wege mitteilbar zu machen (71); er mußte dabei nämlich "das Einmalige und Wesenseinzige in 'Allgemeines' ... verwandeln, mußte das seinem Wesen nach Unbegriffliche in Begriffen ... aussagen"; er sah sich gezwungen, "aus dem im Ich-Du und als Ich-Du-Erfahrenen ein Es (zu) machen" (72). Er schreibt: "Das, was sich mir jeweils im Ich-Du-Verhältnis auftut, kann nur durch Transmission in die Es-Sphäre zu einer solchen Erkenntnis werden" (73). Mit dieser Transmission geht der wesentliche Charakter des Dialogischen durch die Umformung in "allgemeine, allgemein gültige und allgemein verbindliche Sätze ... verloren"; denn seine "Gehalte sind nicht kodifizierbar" (74).

Dennoch ist diese Transformierung keine völlige Objektivierung; Buber sagt ausdrücklich: "Widersprechen muß ich aber der Meinung, die Sprache selber verwandle das Du in ein Es" (75). Michael Theunissen präzisiert: "Wo ich statt des Du das Seiende beim Wort nehme, ist aus dem Anreden schon ein Bereden geworden; die zweite Person ist der dritten gewichen. Das bedeutet freilich nicht, daß das Du ein leeres Wort wäre, das keine Wirklichkeit erschlösse. Im Gegenteil: die Wirklichkeit, im Es bloß repräsentiert, ist im Du unmittelbar präsent" (76).

Das Sein der Person wird eigenartig entwirklicht durch den Objektivierungsvorgang im Gebrauch des Pronomens der dritten Person. Wahr sind im Beziehungsdenken nur Sätze wie "Ich bin" oder "Gott, du bist"; die erste und die zweite Person haben Vorrang vor der dritten Person. Ferdinand Ebner sagt: "Nicht: das Ich 'ist' - das Ich 'ist' eben nicht - sondern 'Ich bin'" (77). "Das Ich spottet jeder Objektivierung" (78). Ebner führt aus: "Eigentliche Personen sind nur die erste und zweite Person (das Ich und das Du). Die dritte Person ist eigentliche Person nur, insofern sie erste und zweite Person (Ich, Du) sein kann. Die Existenz der dritten Person hat die Existenz der ersten und zweiten zur Voraussetzung" (79). Sie ist für ihn also "Metaperson", wie das Sprechen in der dritten Person für ihn auch Sprechen einer "Metasprache" ist. Ebner teilt Bubers Erfahrung, wie Franz Seyr, der Herausgeber der

Werke Ebners, versichert: "Auch als er (sc. Ebner) längst der Wirklichkeit des Du gewahr geworden war, philosophierte er weiter in der Ich-Es-Dimension über das Ich-Du-Verhältnis. ... Er selbst empfand das immer als einen schweren Mangel und so fühlte er sich gezwungen, dieselben Gedanken immer neu niederzuschreiben, um sie, endlich, endlich, im 'wahren' Wort, das sein Du fände, auszusagen. Immer aber mußte er dieselbe Erfahrung machen: die inadäquate Wortwerdung seiner Gedanken verschüttete die geistige Wirklichkeit, die ihm in der Seele gestanden war" (80).

Das Wort "Du" ist nur wirklich als anredendes Wort; es entspricht in lebendiger Relation der einem Anderen zugewandten Seite eines Ich. "Du" ist also vom Wesen her relational und sperrt sich gegen jede Objektivierung. Die verbale Hypostasierung zu "das Du", die unumgänglich scheint, verfehlt diese seine Wirklichkeit. Insofern muß im Verstehen von "das Du" immer ein Transformationsprozeß auf die relationale Bedeutung, das heißt also auf die Wirklichkeit in der Beziehung, geleistet werden. Buber schreibt: "Wenn man den der natürlichen Sprache fremden Ausdruck 'd a s Du' gebraucht, meint man ja gar nicht den wirklichen Menschen, zu dem ich Du sage, sondern das dabei verwendete Wort; das ist nicht anders, wie wenn man den Ausdruck 'das Ich' gebraucht. Sage ich aber wirklich 'Du', so meine ich damit ebensowenig eine Sache, wie wenn ich zu mir 'Ich' sage" (81).

Denn "Du" ist nicht isolierbar, genauso wenig wie "Ich". "Ich" und "Du" sind nicht objektivierbar. Es "gibt" sie nur in der Beziehung, sie geben sich nur in der Beziehung. Dort und dann ist ihre Wirklichkeit und ihre Zeit.

Für Buber ist die Beziehung eine Einheit von "Erwähltwerden und Erwählen", von "Passion und Aktion" (82), von Anreden und Angeredetwerden, in der sich eine Einheit von Schicksal und Freiheit verbirgt (83). In diesem Prozeß von Gegenseitigkeit und Umfassung, von Vergegenwärtigung und Erschließung, im vorbehaltlosen Eingehen "auf die Wirklichkeit

des anderen und deren Akzeptation" (84) sowie durch das unmittelbare Teilnehmenlassen am eigenen Sein wird Beziehung als Akt, als Werden im aktiven Element der Vergegenwärtigung verstanden (85). Beziehung ist "Geschehen" (86); sie darf nicht punkthaft verstanden werden (87). Mit Berufung auf dieses Verständnis der spezifischen Zeitlichkeit der Beziehung als "Gegenwärtigkeit" bestimmt Hans Duesberg "die Wirklichkeit ihres Geschehens als Vorsichgehen(s)" (88). Wegen dieses Vorsichgehens, wegen dieser Prozeßhaftigkeit verlangt die Beziehung in ihrer Darstellung eigentlich den Gebrauch von Verben statt von Substantiven. Dem substantivierenden Sprachgebrauch eignet nämlich eine objektivierende, feststellende, vorstellende, isolierende Macht (89).

Trotzdem bleibt diese vergegenständlichende Macht der Sprache (90), die sich der unmittelbaren Relationalität entzieht, das gegebene und gebotene Medium der Mitteilung. Denn: "Eine festhaltbare, bewahrbare, sachlich zu übermittelnde Ich-Du-Erkenntnis gibt es überhaupt nicht" (91). Die Transmission in die Es-Sphäre ist unumgänglich.

Buber selbst aber "hat beachtlicherweise nie die Voraussetzung der Möglichkeit einer solchen Transmission thematisiert, was kein versehentliches Unterlassen ist, sondern in dem 'Thema' verwurzelt ist" (92). Eine solche Klärung der Voraussetzungen versucht Jochanan Bloch (93). Für ihn besteht ein von Buber nicht bearbeiteter, verborgener Zusammenhang: "Die dem 'Denkzusammenhang' der Dialogik insgesamt zugrundeliegende, nie selbst zum Ausdruck kommende und daher nahezu 'verborgene' Voraussetzung ist die K o n g r u e n z d e s E s u n d d e s D u" (94). Doch diese Kongruenz der Wirklichkeit (genauer: in der Wirklichkeit) wird von der jeweils gebrauchten Sprache, die, ob anredend oder beredend, immer nur einen Aspekt zeigt, verborgen - und muß daher im Hören und Verstehen entborgen und ergänzt werden. Sonst entspringen Verwirrung und Irrtum, Einseitigkeit und Vereinnahmung, alle Formen des dialogischen Scheins (95). Denn die unmögliche Aufgabe heißt, objektivierend von dem zu reden, was nicht zu objektivieren ist.

Die Lösung dieser unmöglichen Aufgabe fordert, im Verstehen diese durch Extrapolation entstandene Objektivierung zurückzunehmen. Andernfalls bleibt der Anschein, als ob die Beziehung als ganze in den Blick gekommen wäre. Es ist unvermeidlich, daß die Innenerfahrung der Beziehung wie von außen gesehen, in der Form der Objektivierung, erscheint (96). Dabei tritt als zusätzliche Verzerrung auf, daß das an einem Pol der Beziehung Erfahrene in der Form der Bipolarität des Beziehungsgeschehens dargestellt wird. Dadurch gerät in Vergessenheit, daß jemand in der Beziehung nur von seiner Seite der Erfahrung dieser Beziehung reden kann (97). Dieses nahe liegende Vergessen führt sowohl in der Partnerschaft einer Zweierbeziehung wie in der Anrede an eine Gruppe zu einer unbegründeten Vereinnahmung,zum Gebrauch eines nicht legitimierten "Wir". Dabei wird die innere Erfahrungsgrenze übersprungen und muß entsprechend in innere Erfahrung zurückgenommen werden - etwa durch die Übertragung in Erleben oder Vorstellen, das sich ausdrücken kann in Formulierungen wie: "Du und ich", "Ich mit dir" und "Ich und sie".

Für den jeweils Sprechenden ergibt sich aus dieser Einsicht eine Anweisung von großer Dringlichkeit, die gerade vom Berater in der helfenden Beziehung zu beachten ist: er muß sich bewußt bleiben, daß er immer nur von seiner Seite der Beziehung aus, also als ein Bezogener redet.

Dennoch ist auch festzuhalten: Gemäß dem Gesetz der Relationalität spricht er, wenn er von sich spricht, als der, der v o n dem bestimmt ist, z u dem er spricht; er spricht also einschlußweise, auch wenn er von sich spricht, von dem, zu dem er spricht. So hat die Sprache als Ausdruck der Relationalität in ihrer relationalen Verfaßtheit einen nicht einholbaren Überschuß. Es ist immer mehr zu verstehen, als gesagt worden ist und gesagt werden kann.

In der helfenden Beziehung kommt es deswegen darauf an, von beiden Polen her eine doppelte, "dialogische Authentizität" (98) aufzubringen. Es gilt sowohl für die Beraterseite wie für die Klientenposition: die eigene

Erfahrung und das eigene Gefühl im "Hier und Jetzt" auszusprechen, also gegenwärtig und authentisch (99) zu sein - Rogers spricht von "Echtheit", von "congruence" (100) - , und in dieser authentischen Kommunikation in einem relationalen Gewahren den Anderen wirklich als ihn selbst zu sehen und zu nehmen und zu lassen, wie er ist - von Rogers als "acceptance" oder "unconditional positive regard" bezeichnet (101). In solchem Gespräch wird die Macht der Objektivierung aufgehoben.

2.3. Beziehung in der Zwiefalt der Wirklichkeit

2.3.1. Ausbildung der Beziehung im gesprochenen Wort durch das Dusagen

Buber entwickelt seine grundlegenden Gedanken über das Wesen der Beziehung aus der Sprache, und zwar aus dem gesprochenen Wort.

Das geschieht im emphatischen Einsatz des frühen Hauptwerks "Ich und Du", dessen Wirkung kaum zu überschätzen ist (102). Die Eindringlichkeit des Stils in seinem nahezu prophetischen Pathos, die immer neue direkte Anrede an den Leser zeigen, daß Buber mit diesem Werk zu seinem Leser als seinem Du in Beziehung treten will (103). Methode und mitgeteilte Sache zielen auf dasselbe: Beziehung, errichtet im lebendigen Gespräch.

Buber folgt dem inneren Gesetz der Sprache, ihrer interpretativen Relationalität, ihrer wirklichkeitserhellenden Macht (104). Diese Relationalität erklingt in den Pronomina. Indem die Sprache die Pronomina ausbildet und sie in entsprechende Beziehung bringt, ist ihr zu folgen, wenn es darum geht, die wirklichen Beziehungen zu sehen, in denen die durch Fürwörter benannten Träger stehen. Bahnbrechend für diesen Weg ist Wilhelm von Humboldt, für den die Pronomina "hypostasirte Verhältnisbegriffe"

(105) sind:

"Diesen Urtypus aller Sprachen druckt das Pronomen durch die Unterscheidung der zweiten Person von der dritten aus. I c h und E r sind wirkliche verschiedene Gegenstände, und mit ihnen ist eigentlich Alles erschöpft, denn sie heissen mit anderen Worten I c h und N i c h t - i c h . D u aber ist ein dem I c h gegenübergestelltes E r . Indem I c h und E r auf innerer und äusserer Wahrnehmung beruhen, liegt in dem D u Spontaneität der Wahl. Es ist auch ein N i c h t - i c h , aber nicht, wie das E r , in der Sphäre aller Wesen, sondern in einer andren, in der eines durch Einwirkung gemeinsamen Handelns. In dem E r selbst liegt nun dadurch, ausser dem N i c h t - i c h , auch ein N i c h t - d u , und es ist nicht bloss einem von ihnen, sondern beiden entgegengesetzt" (106). Aus dieser Konstellation von Ich, Du und Er empfängt Buber das Wort "Du" als das erschließende Wort seines Denkens, und zwar als Wort der Anrede.

Bei der Rezeption von "Ich und Du" und überhaupt bei der Aufnahme des Beziehungsdenkens und bei der Einschätzung der Bedeutung des Dusagens für das Wesen der Beziehung ist es zu unterschiedlichen Interpretationen gekommen (107). Buber präzisiert, daß die entscheidende und grundlegende Bedeutung in der Beziehungserrichtung der Aktion des Dusagens zukommt:

"Man führt meinen Satz an, das Ich werde am Du, und folgert: also verdanke ich meinen Platz meinem Partner. Nein; sondern der Beziehung zu ihm. Nur in der Beziehung ist er mein Du, außerhalb der Beziehung zwischen uns existiert dieses Du nicht. Es ist somit falsch zu sagen, die Begegnung sei umkehrbar. Weder ist mein Du identisch mit dem Ich des Andern noch dessen Du mit meinem Ich. Der Person des Andern verdanke ich, daß ich dieses Du habe; aber mein Ich - worunter hier das Ich des Ich-Du-Verhältnisses zu verstehen ist - verdanke ich dem Dusagen, nicht der Person, zu der ich Du sage" (108).

In dem vom Anderen gesprochenen "Du" als Anrede an mich bin ich das Du des Anderen. Er hat sich mir zugekehrt und mich angesprochen. Ich nehme die Anrede auf und sage, mich ihm zuwendend, "Du". Präzise diesem Dusagen verdankt sich das Ich der Ich-Du-Beziehung, also dem eigenen Dusagen-Können. Diese Bewegung der Beziehung muß aber auch umgekehrt gesehen werden: ich wende mich einem Anderen zu und sage zu ihm "Du". Er nimmt diese Anrede auf und wendet sich mir zu. Es muß also gegen die Geläufigkeit unseres einbahnigen Vorstellens reziprok gedacht werden. Gemeinhin ist nämlich "das als 'Du' Bezeichnete, ... mit dem Anderen gleichgesetzt, sensu stricto das Wort, mit dem ich den Anderen meine, wenn ich ihn anspreche, und mit dem der Andere mich meint, wenn er mich anspricht. Auch das Du bezieht sich also, wörtlich verstanden, auf 'mich' wie auf den Anderen. Dabei bietet der Satz 'Der Mensch wird am Du zum Ich' sowohl in der Beziehung auf mich wie in der Beziehung auf den Anderen wiederum zwei Verständnismöglichkeiten. Für den Anderen bedeutet der Satz entweder, daß er, der Andere, zum Ich wird, indem er von mir angesprochen wird, oder daß er zum Ich wird, indem er mich anspricht; genauso läßt der Satz in der Anwendung auf mich offen, ob 'ich' im Angesprochenwerden oder im Ansprechen zum Ich werde" (109).

Dabei geht es nicht um etwas Zwangsläufiges, mechanisch Ablaufendes, sondern - wenn auch verdeckt und deswegen zumeist unerkannt - um Erfahrung von Freiheit. Schon für Wilhelm von Humboldt "liegt in dem Du Spontaneität der Wahl" (110). Denn diesem Dusagen als Tat einer Freiheit und dem Aufnehmen der Anrede als Freiheitstat des Anderen (111), die sich in der Zuwendung zu mir und dem vielleicht mir zugesprochenen antwortenden "Du" äußert, verdankt sich das sprechende Ich der Ich-Du-Beziehung. Ich-Du-Beziehung und das jeweilige Ich an beiden Polen der Beziehung werden also aus der gegenseitigen freien Tat des Dusagens (112).

2.3.2. Zwiefalt der Wirklichkeit gemäß der Zwiefalt der Grundworte und deren Bedeutung für das Wesen des Menschen

Der Vorgang der Beziehungsstiftung zweier Ich, die füreinander Du sind, indem sie zueinander "Du" sagen, der also im gesprochenen Wort geschieht, wird von Buber in objektivierender Sprache als aus Haltungen gemäß dem Grundwort des Wortpaares "Ich-Du" geschehend bestimmt.

Buber unterscheidet nämlich zwei Grundworte, die jeweils ein Wortpaar sind, das Grundwort "Ich-Du" und das Grundwort "Ich-Es", und die ihnen entsprechenden Haltungen (113).

"Sowohl Ich-Du-Beziehung als auch Ich-Es-Verhältnis werden als Grundworte, die gesprochen werden, verstanden. Grundworte sprechen bedeutet dabei nicht die lautliche Artikulation eines Sachverhaltes, sondern vielmehr den Vollzug von Grundverhältnissen, die, auch wenn sie nicht lautlich artikuliert sind, doch die Verhältnisstruktur aller gesprochenen Sprache zeigen, und zwar in der zweifachen Weise des Beredens und Anredens" (114).

Aus dem gesprochenen Grundwort ergibt sich die Weise, in der ein Mensch sein Ich lebt und ist. Denn "es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es" (115).

Dem entsprechend ist auch "die Welt dem Menschen zwiefältig" (116), und alle Termini müssen dieser Zwiefalt entsprechen und sie ausdrücken. Die Welt erscheint dem Ich duhaft als "Du" und als "Du-Welt" oder eshaft als "Es" und als "Es-Welt" (117). Das "Ich" ist entweder das Ich der "Ich-Du-Beziehung", das Ich der Haltung gemäß dem "Grundwort Ich-Du", und wird gemäß dieser Bezogenheit "Du-Ich" genannt - oder das Ich des "Ich-Es-Verhältnisses", das Ich der Haltung gemäß dem "Grundwort Ich-Es", und wird gemäß dieser Relation "Es-Ich" genannt (118).

Der Zwiefältigkeit der Haltungen entspricht die Zwiefältigkeit des Verste-

hens, des dialogischen und des hermeneutischen Verstehens, die zueinander in einer Relation stehen, wie sie sich wiederum aus der zwiefältigen Weise ergibt, in der die Welt erscheint: ansprechend (dialogisch) und der Auslegung bedürftig (hermeneutisch).

Dies ist die Urzweideutigkeit der Welt, des Seins, der Relationalität (119). In dieser Zwiefalt gründen: Individuum und Person, Es-Ich und Du-Ich, und - dem entsprechend - die Dialektik von Individuum (Es-Ich) und Person (Du-Ich).

"Es" ist immer Etwas, ein Gegenstand; "Es grenzt an andere Es" (120); mit ihm kann sich das Ich zu schaffen machen, mit ihm macht es seine Erfahrungen (121). "Es" läßt sich brauchen (122).

Dagegen: "Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand". Denn "Du grenzt nicht" (123). Wer "Du" spricht, meint insofern keine Einzelheit. Es gibt nichts außer oder neben dem angesprochenen Du für das ansprechende Ich. Wer "Du" spricht, meint nichts Bestimmtes. Denn "Du" kann ich zu jedem sagen. Wer "Du" spricht, hat also nicht, sondern ist (124). Wer "Du" spricht, bringt sich vor einen Anderen und ruft einen Anderen an. "Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung" (125).

Aus diesem Grund ist das Du der Beziehung nicht als irgendetwas bestimmbar und kann nicht in der Es-Welt mit ihren Koordinaten eingeordnet werden; es ist kein Gegenstand, kein Objekt. Genau genommen, kann weder gesagt werden, "was" es ist, noch, "wo" es ist. Denn würde einer es unter diesen Aspekten erkennen und bestimmen, wäre das Du als Du verschwunden und zum Es geworden (126).

Die Zwiefalt von Du und Es, die Zwiefalt der Wirklichkeit erweist sich in der Zwiefalt des Menschen, mit seinem Wesen umzugehen. Das heißt jedoch nicht: es gibt "zweierlei Menschen". Es gibt wohl "zwei Pole des Menschentums" (127), zwei Weisen des Menschseins, zwei Weisen des

Ichseins. Die eine Weise wird gelebt aus und mit dem ganzen Wesen; die andere Weise wird nie mit dem ganzen Wesen gelebt; so entspricht es der Unterscheidung nach den Grundworten Ich-Du und Ich-Es (128).

Ich-Du-Beziehung und Personsein und Leben mit dem ganzen Wesen meinen dasselbe; denn "der Mensch ist um so personhafter, je stärker in der menschlichen Zwiefalt seines Ich das des Grundworts Ich-Du ist" (129). Mit dem Wesen zu leben heißt, nicht auf sich selbst beschränkt, an sich selbst gefesselt, nur beim Eigenen zu sein, sondern in der Beziehung auf das Du hin und vom Du her.

Wer nur beim Eigenen ist, wird von Buber "Eigenwesen" genannt. Mit "Eigenwesen" ist auch die "Individualität", der Gegenbegriff zu "Personalität" gemeint (130). Im-Eigenwesen-Sein ist, obwohl Im-Eigenen-Sein, nicht Im-Wesen-Sein. Ein Eigenwesen zu sein, auf seine Eigenheit zurückzukommen und auf ihr zu bestehen, ereignet sich in der Ich-Es-Relation. Nur in der Es-Welt gibt es Reflexion, Besonderung und Eigenart. Bei seiner Eigenart zu sein, bringt es mit sich, bei sich selbst wie bei einem Es zu sein (131).

Nur bei seiner Eigenart zu sein, bedeutet, nur vom Eigenwesen bestimmt zu sein. Nur vom Eigenwesen bestimmt zu sein, wäre Wesenlosigkeit. Diese alleinige Bestimmtheit vom Eigenwesen ist im Mythos des Narziß zum Bild geworden: sich selbst genießende Eigenart ist Selbstverschlingung im Bei-sich-Bleiben. So verwirkt sich das Wesen in der völligen Verkehrung seiner Dynamik und endet mit der Selbstvernichtung als dem Zusammenfall von äußerster Beziehungslosigkeit und völliger Selbstbezogenheit.

Dagegen drängt das Wesen auf Beziehung; in der Beziehung bleibt der Mensch nicht Eigenwesen, sondern wird Person. Jedoch "kein Mensch ist reine Person, keiner reines Eigenwesen, keiner ganz wirklich, keiner ganz unwirklich. Jeder lebt im zwiefältigen Ich. Aber es gibt Menschen, die so personbestimmt sind, daß man sie Person, und so eigen-

wesenbestimmte, daß man sie Eigenwesen nennen darf. ... Je mehr der Mensch, je mehr die Menschheit vom Eigenwesen beherrscht wird, um so tiefer verfällt das Ich der Unwirklichkeit" (132).

Diese doppelte Dynamik des Wesens auf das wesens- und wirklichkeitsmindernde Eigenwesen hin oder auf die dem Wesen entsprechende, wesensgerechte, wesensverwirklichende und wirklichkeitssteigernde Person hin wird von Buber zwar gesehen und benannt, aber es gelingt ihm nicht, den Ausgleich zu finden, der nur so beschaffen sein kann, daß die Eigenart nicht als ein Abfall vom Wesen, als eine Wesensminderung, sondern als eine Voraussetzung des Lebens gemäß dem Wesen gesehen wird. Buber vermag in "Ich und Du" nicht die Widersprüchlichkeit von Individualität (Eigenart aus "Wesensminderung") und Personalität ("gemäß dem Wesen") zusammenzudenken. Ein solches Zusammendenken muß davon ausgehen, daß das Eigenwesen (die Eigenart), also ein Teil des Wesens, das Wesen trägt, indem die Individualität die Voraussetzung der Personalität ist, wobei die Individualität nicht sie selbst ist, nicht dem Wesen entspricht, wenn sie nicht dem Personsein dient, und die Person nichts ist, wenn sie nicht aus ihrer Individualität lebt und sich so ihrer Individualität bedient.

Dann zeigt sich die Zwiefalt der Wirklichkeit gemäß der Zwiefalt der Grundworte nicht in einer Zwiefalt, die das Menschsein in zwei Arten teilt, nämlich gemäß dem Wesen zu leben oder nicht gemäß dem Wesen zu leben, wesentlich zu sein oder unwesentlich zu sein, sondern sie zeigt sich so, daß das wesentliche Leben, das Leben in der Ich-Du-Beziehung, mit dem wesensgeminderten Leben, dem Leben in der Ich-Es-Relation, nur in eigentümlicher Zusammengehörigkeit und Verschränkung vorkommt; das wesentliche Leben kommt nur in Kongruenz und Zusammengehörigkeit mit dem Leben vor, das nur mit gemindertem oder eingeschränktem oder unerfülltem Wesen gelegt wird, und zwar so, daß es an ihm seine Voraussetzung und eine Teilerfahrung hat, gegen die es sich immer wieder, in Beziehung eintretend, absetzen muß. Denn sonst ent-

geht es nicht der Gefahr, in diesem isolierten und isolierendem Eigenwesen, im ich-eshaften Verhalten allein zu bleiben. Von dieser Isolation im Eigenwesen gilt: "wer mit ihm (sc. dem Es) allein lebt, ist nicht der Mensch" (133). Unaufhebbar bleibt die Dialektik innerhalb der zwiespältigen Wirklichkeit im Menschenwesen wirksam. "Jeder Mensch lebt im 'zwiefältigen Ich', also innerhalb der Dialektik von Person und Eigenwesen. Entscheidend dafür, einen Menschen als Person zu bezeichnen, ist, welche Rolle in der Zwiefalt seines Ichsagens das Grundwort Ich-Du spielt" (134).

2.3.3. Zwei Weisen des Ich und ihre Bedeutung für die helfende Beziehung

Es gibt die zwei Grundworte und, ihnen entsprechend, die Zwiefalt der Welt und, dieser entsprechend, ein je anderes Gegenüber für das Ich (135): ein Du oder ein Es bzw. Etwas. Diese Zwiefalt geht im Sprechen der Grundworte aus dem Ich hervor und verändert in diesem Hervorgang das Ich selbst.

Das Ich ist der Einheitsgrund aller Akte eines Individuums und liegt als "dasselbe Beständige dem zeitlichen Wechsel seiner Akte zugrunde" und drückt sich in diesen aus. Darin ist es "geöffnet für und verantwortlich bezogen auf ein Gegenüber" (136). Insofern ist Ich von sich selbst her ein Terminus, der gleichsam als ein Pol auf die Polarität einer Beziehung verweist und je nach seiner Haltung gemäß dem Grundwort die Seinsweise ist, in der ein Mensch selbst sein Sein erfährt (137). Ich allein ist nichts. Also ist die Seinsart des Ich selbst relational bestimmt. Das Ich ist je ein Anderes gemäß den Grundworten, ob es sagt: "Du bist", oder: "Er, sie, es ist".

Vom Relationspartner auf das Ich hin zurückgedacht, spricht das Ich in jedem Fall über sich selbst, je nach der Seinsart, die es dem anderen Rela-

tum zukommen läßt. Denn es spricht auch über sich selbst, weil und wie es sich sprechend verändert, wenn es sagt: "Du bist" oder: "Es ist". Noch erstaunlicher formuliert: es spricht von sich selbst oder über sich selbst, auch wenn es gar nichts von sich sagt, wie in Aussagesätzen dritter Person. Anredend oder beredend ist das Ich je anders. Dieser relationale Befund in seiner Unterschiedlichkeit scheint von Ferdinand Ebner genauer als von Buber erfaßt, weil er auf die Art des Verbs achtet, das mit dem Pronomen des Anderen, zu dem das Ich in Beziehung steht, verbunden wird; das Ich, das sagt "Du bist", ist ein anderes Ich als das Ich, das sagt "Er ist"; denn das von "bin" hergeleitete "bist" ist dem Werden näher als das vom "Sein" hergeleitete "ist" (138).

Je nach Art des Sich-Verhaltens zum Anderen ist dieses Ich ein anderes. Der Spielraum der Veränderung liegt zwischen Es-Ich und Du-Ich. So hängt die Weise des Ichseins und damit die Weise des Menschseins (denn für sich selbst ist der Mensch je ich, so daß er von sich sagen kann: "ich bin") von der Haltung ab, in der der Mensch sich selbst in seinem Leben hält. Aus der Art der Haltung ergibt sich sowohl die Art dessen, wozu er sich verhält, wie die Weise, in der er sich verhält; gemäß diesem Wozu qualifiziert sich das Ich seiner Grundart, seiner Grundweise, seiner Grundhaltung nach als Du-Ich oder als Es-Ich. Das Du-Ich lebt gegenüber dem Du; das meint zunächst einmal ohne Unterschied: Dich, die ganze Welt und auch mich selbst und darin auch damit in eins Gott. Das Es-Ich macht alles in unterschiedlicher Weise von sich abhängig, und so entstehen Vielfalt und Vielzahl der Objekte dieses Ich-Subjekts, welche Vielfalt und Vielzahl von Buber zur Es-Welt versammelt wird. Im Gegenüberstand zu dieser Es-Welt kann das Es-Ich diese Es-Welt und alle Objekte in ihr regeln, gliedern, klassifizieren und letztendlich d i r i g i e r e n (139).

Die Haltung, aus der das Ich jeweils sein Grundwort spricht, macht dieses Ich in seiner rückbezüglichen, reflexiven (140) Relationalität zu einem Ich je anderer Art. In der Weise, wie ich zum Anderen stehe, ob

in der Ich-Du-Beziehung oder in der Ich-Es-Relation, stehe ich zu mir. Wenn in der Relation die Relata nach "Fundamentum" und "Terminus" unterschieden werden (141), verändert der Terminus das Fundamentum durch die Art der rückbezüglichen Bezüglichkeit. Aufgrund der rückbezüglichen Bezüglichkeit bringt sich das Ich je nach seiner Art selbst hervor und ist für seine Art verantwortlich.

Es gibt also zwei Arten von Ich - aber nur ein Du und nur ein Es, das sich allenfalls noch in Er und Sie besondert - . Das Ich des Grundwortes Ich-Du kennt nur das Du und sagt zu allem "Du"; alles kann ihm duhaft erscheinen. Duhaftigkeit des Gegenüber und Art des Ich gehören also zusammen und hängen von der Haltung des Ich ab. Es gibt nur ein Du, das das Ich jedem zukommen lassen kann; aber das Ich selbst, das immer nur von einem aus sich selbst und über sich selbst gesagt werden kann, hat zwei Arten. Dieses Ich wählt seine Art selbst, indem es sich ansprechen läßt und antwortend "Du" spricht oder sich verweigert. So entspricht es seiner Verantwortlichkeit. Immer muß sich das Ich entscheiden und wählen, in welcher Art und Weise es sein will (142).

Das Ich muß aber diese seine gewählte Art auch ausdrücklich machen. Deswegen gilt als Kommunikationsregel: "Vertritt dich selbst in deinen Aussagen; sprich per 'Ich' und nicht per 'Wir' oder per 'Man'" (143). Der Gebrauch dieser Verallgemeinerungen wie "Man" und "Wir", die nur dem Es-Ich möglich sind, kann die Art der Relation verdecken und das Bestehen einer Ich-Du-Beziehung vortäuschen. Das Ich aber, das, wenn es von sich selbst spricht, "Ich" sagt, ist das Ich der bewußten Ich-Es-Relation oder das Ich, das sich in die Ich-Du-Beziehung gibt.

Nur das "Ich" sagende Ich wird authentisch gemäß der Art seiner Relation: authentisches Es-Ich oder authentisches Du-Ich. Daraus folgt: im Ichsagen geschieht Selbstidentifikation. Für die helfende Beziehung gilt daher die Anweisung, daß in ihr die Partner Authentizität durch das Sprechen in Ich-Sätzen gewinnen und ausdrücken sollen.

Für Buber kommt die eigentliche, die dem Menschen eigentümliche Authentizität nur dem Ich der Ich-Du-Beziehung zu. Die Verschiedenartigkeit des Ich ist in seinem Denken keine beiläufige, äußerliche Veränderung, sondern betrifft das Wesen des Menschen. Im Es-Ich erfüllt sich das Wesen des Menschen nicht; im Es-Ich kann es allenfalls gemindert oder in der Selbstverfehlung oder Selbstverlorenheit vorkommen. "Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden" (144).

Der Mensch wird und ist wesentlich nur in der Ich-Du-Beziehung; der nicht in die Ich-Du-Beziehung eintretende Mensch bleibt im "Eigenwesen" (145), in der vermeintlichen Selbstgenügsamkeit des Beziehungslosen. Im "Eigenwesen" beharren, bedeutet für Buber kein dem Wesen gemäßes Leben, sondern ein Leben wider das Wesen. Diese Wesenlosigkeit verfestigt sich in dem, der sich immer n u r in der Relation gemäß dem Grundwort Ich-Es aufhält, dabei selbst zum Funktionär oder zur Funktion der Es-Welt wird und damit das Leben in der Beziehung verweigert.

Das Ich-Es-Verhältnis verführt dazu, den Anderen zum beobachteten Objekt zu machen, ihn seiner Selbstzwecklichkeit zu entkleiden und zum eigenen Nutzen zu gebrauchen (146).

Deswegen ist für Rogers die Ich-Du-Beziehung, wie er sie von Buber übernimmt, von normativer Bedeutung für die helfende Beziehung (147). Denn sie ist die authentischere Art, sein Ich zu leben. In ihr läßt das Ich das Du als Partner leben und sich selbst duhaft als Partner erleben. Insofern bedingt die Weise, sein Ich zu leben, die Qualität des Helfers (Beraters) in der helfenden Beziehung und die Wirksamkeit seines Helfens. Es muß gelingen, eine Ich-Es-Relation zu vermeiden, das heißt, die Überordnung der Subjekt-Objekt-Relation, die sich im Auferlegen der eigenen Maßstäbe oder im bloßen Bereden der Fakten ausdrücken kann, abzubauen und sich immer mehr zur Gleichrangigkeit und Mutualität der Partner zu bewegen; das soll sich im Aussprechen der Empfindungen und Gefühle

nicht nur des Klienten, sondern auch des Beraters ausdrücken. Darin zeigt sich beider Authentizität; erst dann kann von Personenzentriertheit gesprochen werden. Aus dem Subjekt-Objekt-Schema ist eine "Subjekt-Subjekt-Beziehung" (148) geworden. Allerdings hat Rogers in sein Verständnis der Ich-Du-Beziehung unbemerkt und unbedacht die Kongruenz von Du und Es aufgenommen, weil nur in ihr die Möglichkeit des helfenden Gesprächs begründbar ist (149).

2.4. Kongruenz in der Zwiefalt der Wirklichkeit

Die Zwiefalt der Wirklichkeit, die Buber in der Zwiefalt der Grundworte nennt, bleibt für Rogers ein unaufhebbares Paradox, an dem sich der für ihn unlösbare Widerspruch seiner beiden Denkmethoden entzündet (150). In der einen Hinsicht, der in der Nomenklatur Bubers die Einstellung Ich-Es entspricht, ist "der Mensch eine komplexe Maschine"; er lebt in einem raum-zeitlichen Kontinuum, das immer genauer erkannt und vermessen wird. Deswegen nähern wir uns ständig "einem genaueren Verständnis und einer genaueren Kontrolle dieses objektiven Mechanismus, den wir Mensch nennen", so daß Konditionierung und Operationalisierung, also die Funktionalisierung des Menschen, objektiv möglich geworden sind (151). In der anderen Hinsicht, in der Einstellung Ich-Du, nehmen wir wahr: dieser selbe Mensch ist Subjekt, ist frei; "von seiner persönlichen Entscheidung und Verantwortung hängt die Form seines Lebens ab". In diesem Hinblick sprechen wir ihn auf seine Verantwortung hin an. - Im Blick auf die Unvereinbarkeit dieser beiden Aspekte sagt Rogers: "Wenn sie hierauf einwenden: 'aber diese Ansichten k ö n n e n doch nicht beide richtig sein', antworte ich: 'dies ist ein tiefes Paradox, mit dem zu leben wir lernen müssen'" (152). Agnes Wild schließt daraus: "Weil Rogers dies als unauflösliches Paradox erkennt, kann er es auch verantworten, auf beiden Klaviaturen zu spielen: in der Therapie in uneingeschränkter Ich-Du-Beziehung, in der Wissenschaft als Erforscher der Gesetzmäßigkeiten menschlicher Freiheit" (153). Rogers selbst ver-

gleicht dieses Paradox mit dem physikalischen "Widerspruch zwischen der Wellentheorie und der Korpuskeltheorie des Lichtes. Dieses Paradox ist bis jetzt unlösbar, und doch hat die Physik auf seiner Grundlage große Fortschritte gemacht" (154). Eigenartigerweise ist Buber von dieser Komplementärtheorie ebenfalls tief beunruhigt worden, weil für ihn dadurch sogar die Verben "Sein" und "Wissen" ihren eindeutigen Sinn verloren haben (155).

Dieser Paradoxie versucht Buber mit den unterscheidenden Grundworten beizukommen. Mit ihnen nimmt er die Zwiefalt auf, in der alle Wirklichkeit dem Menschen gemäß seiner zwiefältigen Haltung erscheint. Doch sein Ansatz führt in Aporien: die Einheit der Wirklichkeit vergeht in der Zwiefalt; die Bestimmtheit der Wirklichkeit, ihre Eshaftigkeit, rückt in die Unwesentlichkeit - und deswegen werden Wahrheit und Wirklichkeit der Beziehung auf die Unerfahrbarkeit in undenkbarer Gegenwart reduziert (156). Denn in der Beziehung gibt es keine Gegenständlichkeit; in ihr gibt es kein Es, kein Etwas; sie ist ohne zeitliche Erstreckung.

Wie kann in diesem Denken das Aufeinander-Einwirken von konkreten Menschen in der Beziehung erfaßt werden (157)? Es gibt verschiedene Versuche, weiterzukommen. Mit Franz Rosenzweig wird die Vernachlässigung der Es-Welt beklagt und ein aufhebendes Denken versucht (158). - Oder die Schärfe der Unterscheidung wird unterschätzt und bleibt so verdeckt, wie es auch durch Rogers geschieht. - Oder die Beziehung wird in "Du-Augenblicke" und "Es-Strecken" auseinandergelegt, ein Ansatz, der vor allem durch Alfons Otto Schorb für die Pädagogik bestimmend wurde (159). - Oder im Aufnehmen des bestimmenden Grundgedankens von Jochanan Bloch wird die Kongruenz von Es und Du gefunden als die disjunkte, nicht denkbare Ungleichheit in der Selbigkeit der einen Wirklichkeit, nämlich ihre Es- u n d Duhaftigkeit (160).

Diese Kongruenz von Du und Es scheint am Du selbst auf. Denn darin liegt die fundamentale Bedeutung des Wortes "Du": daß in ihm Form und Inhalt

zusammenfallen. "Du" sagend, tritt jemand zu einem Anderen in Beziehung; das ist die formale Seite am Wort "Du": die eigene Hinwendung zum Anderen vollführend, und zugleich die antwortende Zuwendung des Anderen erwartend und erbittend. "Du" sagend, und das ist die materiale Seite, meint einer den Anderen ganz, meint einer diesen Partner ganz, wird der Andere in seiner Ganzheit angegangen und nichts von ihm ausgeschlossen oder abgeblendet. Die vom Dusagen geführte Beziehung ist nicht, "solang sie nicht ein ganzes Wesen sieht" (161). Im Wort "Du" fällt also die Zwiefalt der Sprache als Anrede (Appell) und Aussage zusammen; es wird deutlich vernehmbar: "Du" steht anstelle des Namens (162). Denn es ist ja "nichts anderes ... als ein Vokativ" (163).

Der, den ich meine und über den ich rede, weil ich ihn jetzt im Blick habe: "Dich", ist der, den ich anrede: "Du". Indem ich "Du" sage, spreche ich vom Anderen duhaft, das heißt von der und zu der Mir-Zugewandtheit, die ich herbeiwünsche und deswegen herbeirufe, indem ich mich selbst als Du dem Anderen als Du, ihm "Du" sagend, zuwende (164). "Auch im reinsten Vokativ ist das Sprechen eine Aussage 'über Etwas', sie sagt jedenfalls 'Etwas' und will es sagen (wie der bloße Schrei)" (165).

Der Zusammenfall von Anrede und Aussage ist als Kongruenz von Du und Es verstehbar. Von ihr her ist das Sich-Aussprechen, die Explikation der im Du angeredeten und gemeinten Ganzheit, der "Inhaltlichkeit" der Person, zu denken.

Mit der Inhaltlichkeit im Du selbst kommt die Universalität des Es in den Blick. "Das Es ist universal. I n s o f e r n w i r d e n k e n , g i b t e s ü b e r h a u p t n u r d a s E s . ... Alles erkennbare Seiende ist Es. Insofern alles uns Gegenwärtige erkennbar ist, ist es Es" (166).

Jedoch mit der Erkennbarkeit des Seienden, also seiner Eshaftigkeit, ist der Anspruchscharakter, also seine Duhaftigkeit, immer mitgegeben und daher zu verbinden. Buber spricht aber nur von der Gegenwart, die nicht Es ist und kein Es hat, so, daß die Gegenwart geradezu die Weise ist, in

der die Wirklichkeit duhaft und nicht eshaft vorkommt. Die Gegenwart an sich selbst ist ja nicht denkbar. Wie soll dann Erkennbares und Denkbares in der Gegenwart vorkommen (167) ? Die Gegenwart ist vor allem von dem Phänomen der Anrede her faßbar und erwirkt sich die Zuwendung. In der Zuwendung geschieht das Dusagen. "Das wird deutlich, wenn wir die Zuwendung des Du-sagens in den Gegensatz Sprechen-zu und Sprechen-über einstellen. Faktisch ist das eine nie ohne das andere, wenn auch in Extrempositionen eine der beiden Gegensatzhaltungen in gleichsam verschwiegener Potenz zurücktritt - aber eben doch anwesend ist. Die alltägliche Situation vereint offensichtlich beides: wir sprechen z u jemandem ü b e r etwas" (168). Indem ich aber über Etwas spreche, spreche ich zu Jemandem. "Das Sprechen-über steht in der Gegenwart des 'Zu'" (169). Insofern ist in allem, was geredet wird, auch unausdrücklich immer der Redende und der Hörende gegenwärtig. Im geredeten Es sind duhaft die Miteinander-Redenden mitgemeint (symbolisiert). Dieses mitgemeinte Du ist als es selbst in die Rede nicht noch einmal einzuholen; selbst wenn es ausdrücklich gemacht wird, bleibt der Partner, also Du, dem es ausdrücklich gemacht wird, außerhalb dieser eshaften Ausdrücklichkeit (170).

Das Du ist insofern immer eshaft; nicht eshaftes Du ist nichts. Doch die reale Gegenwart, in der dieses Du anzureden ist, und in der allein Anrede und Zuwendung wirklich sind, "ist selbst nicht objektivierbar, nicht 'erkennbar', nicht Es" (171). Dieser Widerspruch ist nicht auszuräumen. Eben darin besteht die Kongruenz von Du und Es; "das Ineins ihres gegenseitigen Ausschlusses ist als Ineins in spezifischen Weisen wirklich" (172).

Das wird am Beispiel der Sprache deutlich. Der Widerspruch in ihr ist nicht durch die Festlegung der Zwiefalt von Anreden und Bereden auszuräumen. Vielmehr kommt in ihr der Widerspruch als Grundwiderspruch der Wirklichkeit selbst zum Ausdruck: die Zwiefalt des Seins (173), in eins immer ein Anspruch zu sein und etwas Bestimmtes zu sagen, duhaft

da zu sein und eshaft so zu sein. "Es oder Du sind nicht als Entwurf des Menschen 'konstituiert'; sondern Es und Du sind Wirklichkeiten des den Menschen umgreifenden Seins, die vom Menschen im Dienst des Seins vollzogen werden" (174). Diese widersprechende Gegensatzeinheit kommt in jedem Sprechen zum Ausdruck und zum Ausbruch. Denn im Ansprechen wird die Wirklichkeit gegenwärtig. Anders als ansprechend ist sie nicht da. Indem aber der Anspruch, also das Duhafte an der Wirklichkeit, aufgenommen wird, wird Bestimmtes auf- und angenommen, diese bestimmte Wirklichkeit, also Eshaftes, und bekommt im Erkennen und Aussprechen seine Gestalt, die auch nicht einfach geschaffen, sondern aufgenommen wird (175). In diesem Aufnehmen entspricht der Sprechende einem "dem Wort immanenten dialogischen Charakter" und verhilft ihm zu seiner Ausdrücklichkeit (176). So partizipiert jedes Wort an der Es- und Duhaftigkeit der Wirklichkeit und ist ebenfalls ein Ort der Kongruenz.

In dem Miteinandersprechen wird in der dreifachen Wirklichkeit der beiden Sprechenden und des gesprochenen Wortes (177) von der Kongruenz Gebrauch gemacht, so, daß der eshaft vorliegende Bestand der Sprache mich duhaft ansprechend bewegt, mich mit seiner eshaften Hilfe auf den Anderen hin, also duhaft, auszusprechen. In der Sprache liegt eine ansprechende Möglichkeit sowohl des Selbstverstehens wie auch des Sich-Mitteilens auf Verstehen hin. Das geschieht aber nur, wenn die Worte nicht nur vorliegender Bestand (178) bleiben, sondern als gesprochene Worte vorkommen. Dabei darf nicht übersehen werden, wie die Sprache in den gesprochenen Worten sich vom Allgemeinen zum Besonderen auf die jeweilige, einmalige Wirklichkeit hin bewegt, ohne daß diese Einmaligkeit ganz in die Worte eingehen kann (179).

In der Doppelfunktion der Sprache, im "Was" des Gesprochenseins eine Mitteilung zu machen und im "Daß" des Gesprochenwerdens Beziehung zu stiften (180), kommt zur Wirkung, wie die eine Funktion jeweils das Symbol der anderen ist und so für die andere steht. Der Ducharakter am Wort symbolisiert die Eshaftigkeit - und der Escharakter die Duhaftig-

keit (181). Diese wechselseitige Symbolkraft bringt die Kongruenz so zum Ausdruck, daß Es nie ohne Du und Du nie ohne Es ist, daß in der Nennung des einen jeweils das andere ungenannt mitgenannt ist.

Die Zwiefalt in der Sprache artikuliert die Zwiefalt in der gesamten Wirklichkeit und korrespondiert der Zwiefalt der Haltungen des einen und selben Menschen, in der er der einen und selben Wirklichkeit entsprechen soll. In jedem Augenblick personalen Lebens begegnet ein "Weltkonkretum", geschieht Berührung mit einem bestimmten Ding oder mit einem bestimmten Menschen als Anrede, der Antwort gebührt (182). So kommt die Wirklichkeit zwiesprachig zu Gehör, nämlich anredend oder anrufend in ihrer Formalität, benennend oder aussagend in ihrer Materialität, weil es immer dieses Bestimmte oder dieser Bestimmte in seiner Konkretheit ist, der anredend spricht (183).

Doch die im Denken nicht lösbare Widersprüchlichkeit solcher Zwiefalt löst sich in der Wirklichkeit des gelebten Lebens. "Gewiß 'wohnt' die Welt in mir als Vorstellung, geradeso wie ich in ihr als Ding wohne. Aber darum ist sie doch nicht in mir, geradeso wie ich doch nicht in ihr bin. Sie und ich sind wechselseitig einbezogen. Dieser Denkwiderspruch, dem Esverhältnis inhärent, wird vom Duverhältnis aufgehoben, das mich von der Welt löst, um mich mit ihr zu verbinden" (184).

Denn in der wirklichen Begegnung, in der Beziehung, fallen die beiden Haltungen zusammen, und zwar so, daß sie einerseits als "unschiedlich" und andererseits als in sich gegensätzlich und doch nicht sich gegenseitig ausschließende, sondern zugleich als korrelativ vorkommende zu denken sind (185).

Die Wirklichkeit ist durch "zwei Hinsichten gekennzeichnet, deren Einssein und Doch-nicht-eins-Sein" im Theorem der Kongruenz erfaßt wird (186). Das Duhafte als es selbst erscheint nicht; es kommt nur eshaft vor und wirkt in der Gegenwart, die nie eshaft und deswegen nicht festzuhalten ist; es erscheint in der Beziehung Zweier, die, voneinander an-

gesprochen, füreinander Anspruch und Ansprechender in der gestalthaften Einheit von Inhalt und Form sind (187). Hier sind dann Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit untrennbar verschwistert (188). Denn im Begriff der reinen Unmittelbarkeit wird das Du so extremiert, daß es zur bloßen abstrakten Hohlform wird. "Hinter dieser verwirrend scheinenden wechselseitigen Zu- und Angewiesenheit, steht ein Einfaches. Daß nämlich Welt in der Kongruenz der Präsenz des Du mit der Bestimmtheit des Es ist. Zerschneide ich diese Kongruenz, dann schrumpft die Bestimmtheit zum Entwurf der Subjektivität und das Du entleert sich zur Leere des 'Seins'" (189).

Die Verflüchtigung in diese Leere des Du wie die Fixierung in die Starrheit des Es vermeidet das Ich in der Kongruenz seines geeinten Lebens, in der personalisierten Individualität und der formalisierten Materialität. Es gilt, die individuelle Eigenart zu wahren, also dem Es seine Gültigkeit zu belassen, ohne die personale Beziehungskraft zu mindern, damit durch das Festhalten der Eigenart kein Festlegen erfolgt und Offenheit zerstört wird. Das geeinte Leben verwirklicht sich in der Beziehung zum aus Duhaftigkeit und Eshaftigkeit kongruenten Gegenüber und vollzieht sich damit selbst in der Kongruenz der Haltungen gemäß den Grundworten Ich-Du und Ich-Es.

Die Bezogenheit des Ich wirkt sich in der Zwiefalt sowohl duhaft wie eshaft aus. Denn Wirklichkeit erscheint ansprechend und appellativ, fordernd und mahnend; sie erscheint Bestimmtes meinend, gebietend, erbittend: diese Sache, diese Aufgabe, diese Lebensgestalt in dieser Situation. Alles kann dem Ich duhaft erscheinen, alles kann dem Ich eshaft erscheinen. In der Zwiefalt kommt jeweils das "Daß" des Anspruchs und der Antwort und das "Was" von Anspruch und Antwort zum Ausdruck. Alles Verhalten, alles Leben gehört der zwiefältigen Wirklichkeit an. Das "Daß" und das "Was" gehören zusammen und bestimmen einander.

So wird die Sicht auf die Zwiefalt des Seins, wie sie sich hermeneutisch und dialogisch in wechselseitiger Auslegung der einander verbergenden Es

und Du bietet, für die Lebenspraxis bedeutsam (190). Denn Dialogik und Hermeneutik sprechen vom Selben je anders. Kongruenz ist das Wort für diese eigentümliche Identität der zwiefältigen Wirklichkeit.

Dieser "Gegensatz ... hat in den Zeiten und Welten viele Namen; aber in seiner namenlosen Wahrheit inhäriert er der Schöpfung" (191). Insofern liegt in der Wirklichkeit der Schöpfung selbst der Widerspruch und die Gegensatzeinheit (192). "Der Welt als Ganzem in ihrem Verhältnis zu dem, was nicht Welt ist, einwohnende Urform der Zwiefalt, deren menschliche Gestalt die Zwiefalt der Haltungen, der Grundworte und der Weltaspekte ist", entspringt die Doppelbewegung: "Abwendung vom Urgrund, vermöge deren sich das All im Werden erhält, - Hinwendung zum Urgrund, vermöge deren sich das All im Sein erlöst. Beides in der Zeit schicksalhaft entfaltet, gnadenhaft eingehegt in der zeitlosen Schöpfung, die unbegreiflich zugleich Entlassen und Bewahren, zugleich Freigabe und Bindung ist" (193).

Innerhalb der so gekennzeichneten Weltwirklichkeit bewegt sich das Leben des Menschen vom Bestimmten zum Bestimmten, vom Es zum Es gemäß seiner Bestimmung, die ihm zukommt als Anspruch, wie er mit jedem ihn bestimmenden, bestimmten Es verbunden ist. Damit ist die Bewegung von Es zu Es auch immer Bewegung von Du zu Du. Doch dieser Anspruch als Verlautbarung des Du, wie es mit dem Es kongruent ist, erscheint nie als er selbst.

In ihm kommt unscheinbar zum Vorschein die letztlich noch sagbare Begründung für die Zwiefalt der Wirklichkeit, die in der sich durchhaltenden Duhaftigkeit Gottes liegt. Gott bedarf wegen der Unerscheinbarkeit und Unwirklichkeit des Du als solchem der Wirklichkeit und der Erscheinung in der Eshaftigkeit der Welt, welche Eshaftigkeit ihn in eins offenbart und verhüllt, auch wenn sie in ihrer zu ihr gehörigen Duhaftigkeit in all ihrem Anreden und Ansprechen auf den verweist, der durch sie spricht, ohne, weil er das Du ist, das nicht zum Es werden kann, als er selbst zu

sprechen. Denn das Du sagt nichts anderes als Du und insofern als Du nichts, es sei denn sein Es (194). Das Du ist da, als sei es nicht da. Es spricht, als spräche es selbst nicht. So wird die Identität von Immanenz und Transzendenz als "Bund des Absoluten mit dem Konkreten" (195) in dieser Kongruenz gewahrt, in der jedes Es Du vom ewigen Du ist.

Die Überzeugung, daß das ewige Du von sich selbst her - seinem Wesen nach - nicht zum Es werden kann - wohl unserem Wesen nach - , daß aber alle Dinge, alle Menschen nicht ohne Gott sind, nötigt zu der Konsequenz, auch die Dinge wie die Menschen können zwar in der Reflexion, im Bedenken und Bereden, unserem Wesen nach zum Es gemacht werden, aber bleiben ihrem - gottverbundenen - Wesen nach jeweils ansprechendes Du. Wir haben im zeitlichen und ewigen Du immer unserem Wesen nach auch das Es. - Aber im Du ist Gott und "das Du ist seinem Wesen nach Gott" (196). Insofern stehen wir auch in der Gottverbundenheit unserem Wesen nach immer in Beziehung zum Du. Aber auch dieses Wesen können wir in unserem Sprechen von ihm und zu ihm zum Es machen (197). "Das Verhältnis aber der 'unerkennbaren Wirklichkeit' zum 'innerweltlich Vorkommenden' entspricht der Entgegensetzung der beiden Grundworte, wenn es auch offenbar mit dieser Entgegensetzung nicht identisch ist", weil in den Grundworten selbst die Kongruenz nicht sagbar ist (198).

Die Identität von Transzendenz und Immanenz als Grund der Kongruenz liegt in dem unbegreiflichen Geheimnis des Zusammen-Seins und Doch-nicht-identisch-Seins von Gott und Schöpfung. "Man findet Gott nicht, wenn man in der Welt bleibt, man findet Gott nicht, wenn man aus der Welt geht" (199). Sich auf die Welt zu beziehen, heißt immer, sich auf Gott zu beziehen. Sich wirklich auf Gott zu beziehen, heißt immer, sich auf die Welt zu beziehen. "Wer wahrhaft zur Welt ausgeht, geht zu Gott aus" (200).

Dabei werden Welt und Gott nicht einfach identifiziert; sondern die Transzendenz Gottes, die nur in der Hinwendung zur Welt erreicht werden kann, wird nicht fallengelassen. Hinwendung zu Gott ist nie Abwendung vom Menschen. Vielmehr werden alle Beziehungen gleichsam in die Beziehung zu Gott eingebracht, wie sich an der Beziehung zur Welt die Beziehung zu Gott bewährt: "In der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins" (201).

In äußerster Zuspitzung ist zu sagen: das Es Gottes ist die Welt und das Du der Welt ist Gottes. Denn Gott ist nicht anders erkennbar und spricht auf keine andere Weise als weltlich. Deswegen gilt: nicht anders als weltlich kann Gott gedient werden. Weltdienst ist Gottesgehorsam, Antwort auf Anrede hin, das "übereinende Dasein des wirklichen Menschen in der wirklichen Gotteswelt" (202).

Indem das unsagbare, unerkennbare Du (203) nur gehört werden kann im vielstimmigen Ruf der Welt, die eshaft dieses Du als ihr anderes und nicht als es selbst zu Gehör bringt wie ein Bild etwas zeigt, was selbst nicht sichtbar ist (204), wird verständlich, daß Bubers Werk "vorwiegend deiktischen Charakters ist" (205). Denn Buber spricht von dem, was einer anderen als der sagbaren Wirklichkeit angehört (206); auf sie kann nur zeigend hingewiesen werden, wie es der Unvordenklichkeit und Nicht-Hintergehbarkeit der Relationalität entspricht (207).

So hat Buber sein Tun selbst verstanden: "Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus" (208). Das Gegenbild zu diesem Öffnen des Fensters ist der Schritt zurück, sozusagen aus der Wirklichkeit heraus. Das gelingt nur um den Preis der eigenen Entwirklichung, also in der Objektivierung und der Extrapolation der Wirklichkeit selbst.

Die Kongruenz von Es und Du ist nicht denkbar (209) und deswegen nur zu zeigen. "Unser Wissen um die Zwiefalt verstummt vor der Paradoxie des Urgeheimnisses" (210). Daß Buber gegen die Undenkbarkeit der Kongruenz verstößt, ist ihm vorzuwerfen (211).

Jochanan Bloch hat noch in seiner Dissertation (212) versucht, eine alle Logik überbietende Lösung zu finden, in der der Widerspruch in der Zwiefalt der Wirklichkeit und der Haltungen nicht in der Gestalt der Synthese einer dialektischen Bewegung aufgehoben wird (213), "was nur in einem Extrem des Noch-Logisierbaren, nämlich im Logos des Selbstwiderspruches ging" (214). Doch er entdeckte, daß dieser Weg als "ein zu annullierender Weg gegangen werden" muß, an dessen Ende das "Ende der Worte" steht. "Aber das ist es eben: das Ende der Worte muß e i n g e s e h e n werden, es muß g e s a g t werden. ... Wort und Gedanke sind als Durchgang unerläßlich. ... 'Wenn die Worte einen selbst dahin führen, daß man sie losläßt, ist das Loslassen Befreiung'. Auf das Loslassen der Worte kommt es an. Doch die Worte müssen einen selbst dahin führen. So kommt es auch auf die Worte an" (215).

2.5. Duhaftigkeit und Eshaftigkeit, Personalität und Individualität in der helfenden Beziehung

2.5.1. Die Zwiefalt des Ich und die Kongruenz von Du und Es

Das Ich wird in seiner Zwiefalt für die helfende Beziehung gebraucht. Im Prozeß der helfenden Beziehung erscheint jedoch diese Zwiefalt sowohl auf Seiten des Beraters wie auf Seiten des Klienten in der Kongruenz von Duhaftigkeit und Eshaftigkeit aufgehoben, wobei der personalen Zuwendung und professionellen Geeignetheit auf der einen Seite die Erfahrung des Akzeptiert-Seins und die Möglichkeit der freien Gefühlsäußerung auf der anderen Seite entsprechen (216). Damit aber die Fülle des Aufgehobenen und Versammelten in den Blick kommt, muß im Folgenden erst einmal - wenn

auch schematisierend - auseinandergelegt werden, wie Duhaftigkeit und Eshaftigkeit den Partner je anders zeigen. In der Duhaftigkeit, also als Du, b e g e g n e ich ihm wirklich, das heißt, ich nehme die Beziehung zu ihm auf; in der Eshaftigkeit begegne ich wirklich i h m (oder i h r), das heißt, ich nehme die Besonderheit dieses Partners wahr.

Begegnung geschieht unter dem Aspekt der Duhaftigkeit so, daß sich Individuen als Personen begegnen, unter dem Aspekt der Eshaftigkeit so, daß sich Personen als Individuen begegnen. Darin erweist sich die Zusammengehörigkeit von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit in der Beziehung. Folglich ist die Beziehung eine Bewegung, die in den verschiedenen Dimensionen der Du-Welt und der Es-Welt verläuft, die jedoch als e i n Geschehen zu sehen ist, deren verschiedene Momente in diesem doppelten Aspekt ansichtig werden.

In der helfenden Beziehung erscheint dem hilfsbedürftigen Ich von der Beraterseite her die Kongruenz von Du und Es in der personalen Zugewandtheit dieses Experten. In Reziprozität erscheint dem Ich des Beraters diese Kongruenz als Mangel im Individuum, das ihn als Hilfe suchendes Du anspricht.

2.5.2. Dusagen und Dusein

Ursprünglich ist "Du" das Wort der Anrede auf den Anredbaren hin und daher Pronomen, weil es für den Namen steht. "Du" bringt den, der es sagt, in Beziehung zu dem, dem er es sagt. "Du" ist sagbar zu allem; das meint ein Doppeltes: zu allem in seiner Totalität, zum Gesamt der Wirklichkeit überhaupt und zu jedem einzelnen Wirklichen jedweder Gestalt. Wird "Du" zur Wirklichkeit im Ganzen gesprochen, setzt sich, "Du" sagend, der Sprechende aus dem Ganzen heraus und zum Ganzen in Beziehung. In der Umkehrung solchen Beziehungsgeschehens kann auch vom Ganzen, vom Gesamt der Wirklichkeit her und von jedem Einzelnen

in ihr der Anruf an ein Ich ergehen: "Du bist gemeint!" (217).

In der Sicht Bubers zielt das Du immer auf das Ganze. Es hat keine einschränkenden Grenzen, nichts wird ausgelassen, der ganze Horizont der möglichen Sicht ist erfüllt: unbeschränkte, nichts ausgrenzende, allumfassende und allversammelnde, erfüllende und ausfüllende, ungegliederte Totalität.

Dann wird die Wesenserfüllung in der Relationalität der Ich-Du-Beziehung wirklich: ich spreche mit dem ganzen Wesen "Du" und stehe so in der Beziehung; und nichts anderes ist mir gegenüber als das Du - und so ist der ganze Horizont erfüllt vom Du (218). Das gilt in Reziprozität. Diese Reziprozität wird von Buber als das Zusammentreffen des eingeborenen mit dem begegnenden Du bestimmt (219).

In dieser Sicht bleiben das Gegenüber zum ewigen Du als eigentlicher Ort des Dusagens und die Ich-Du-Beziehung als ursprünglich theologische Kategorie wirksam (220). Diese Dignität ist dem Dusagen unausdrücklich immer eigen; weil das ewige Du nie zum Es werden kann (221), ist der bleibende Kern im Du immer Anrede, Nennung, Name.

Das Wort "Du" begreift im Sprechen nicht, sondern ergreift und verbindet. Mit dem Wort "Du" wird jeder Andere in eine bestimmte Seinsart gerufen, nämlich in die Beziehung: "Du bist gemeint!"

"Du" ist aber nicht nur Name, sondern auch "Begriff"; Begriff solcher Art, daß sich an ihm das Problem des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem verschärft. Denn "Du", mit dem immer der konkrete, faktisch bestimmte Mensch gemeint ist, ist so allgemein, daß es allgemein prädizierbar, weil allgemein rufbar wird. So tendiert seine Allgemeinheit zur Allgemeinheit des Seins (Dusein). Doch zeigt sich näherhin, daß die Prädizierbarkeit des Du eine Scheinprädizierbarkeit ist. Von seinem Wesen her ist das Du nämlich inhaltslos. "Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand ... hat nichts" (222). "Was weiß man

also vom Du? Nur alles. Denn man weiß von ihm nichts Einzelnes mehr" (223). Als nur im Sprechen und durch das Sprechen Bestehendes ist es nichts Wirkliches im Sinne des Vorkommens und widersetzt sich so der Prädizierbarkeit. Es kann wohl als Subjekt fungieren: "Du bist." "Du läufst." Aber als Subjekt ist es ein ohnmächtiges Subjekt, weil es sich in seiner Subjekthaftigkeit dem dialogischen Geschehen verdankt, und zwar dem Ansprechen und Angesprochensein.

In dieser Scheinbegrifflichkeit und in der nur scheinbar selbstmächtigen Subjekthaftigkeit bestehen Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit zwischen "Du" und "Sein" (224). "Das Du" ist ebenso ein Unbegriff wie der Seinsbegriff. Der Seinsbegriff begreift nichts, weil sein Umfang jeden Umfang, den eigenen eingeschlossen, übersteigt. Aus ihm heraus und in ihm wird jedoch alles begriffen. Gleichwohl kommt er nicht anders als im Seienden und durch das Seiende vor, wiewohl Seiendes nur im Sein gründet.

"Du" hat dieselbe Umfänglichkeit wie "Sein". Dennoch unterscheidet sich Du vom Sein. Denn Du ist zwar nichts als Sein, aber nur e i n Modus des Seins, neben dem und statt dessen es auch andere Modi wie "Ich" oder "Er, Sie, Es" gibt (225).

Wie aber das Sein nie ohne Seiendes ist, wiewohl Seiendes nur aufgrund des Seins sein kann, so ist Dusein nur möglich, weil und wenn es ihn oder sie, also den Anderen, gibt; und wie das Sein sein "Da" braucht um zu sein, und darin ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit von Da und Sein aufgedeckt werden kann (226), so braucht das Du ein Ich, und kann die wechselseitige Abhängigkeit von Du und Ich entdeckt werden. "Das Du ist ein Existenzial meines Ich-seins, ein Phänomen, das mir mit meinem Ich-sein je schon 'gegeben' ist .... Ich bin als Ich-seiender in Ich-Du-Beziehung. Mein Sein ist ein beziehungshaftes" (227).

Auch hierbei ist der Unterschied festzuhalten: das "Da" ist nur ein Ort im Sein für das Sein, während zwei Menschen füreinander wechselseitig

Du und je für sich selbst Ich in der zwischen ihnen möglichen Beziehung sein können (228). Du(-sein) ist ohne Seiendes, das es nicht selbst ist, nicht zu denken; Du bedarf des Ich.

2.5.3. Ambivalenz des freigebenden Dusagens

Gerade die Inhaltslosigkeit, die wesentliche Unbestimmtheit, die bloße Formalität des Du geben der helfenden Beziehung die freigebende, bedingungslos annehmende Haltung. Insofern ist das Du sagende Ich sich selbst befreiend und den Anderen frei lassend; damit geschieht in der Beziehung das Sein- und Freilassen von Ich und Du (von mir und dir). In diesem Prozeß kommt wegen der Inhaltslosigkeit, der freigebenden Leere des Du die Beängstigung durch das Nichts zur Erfahrung (229). In der Beziehung, die weder etwas vom Du wissen will noch wissen kann und erst recht nichts für das Du wissen kann noch wissen will, gibt es keinen Halt aneinander, sondern nur das Auseinandergehaltenwerden aus der Kraft der Beziehung in der distanzierenden Kraft des Zwischen. Damit verwirklicht sich in eins die doppelte, dem Menschen aufgegebene Möglichkeit: einander und zugleich einem Anruf, einer Bestimmung in Selbstverantwortung und Selbstverwirklichung zu entsprechen (230). In dieser Doppelheit wird die bedrohliche und beglückende Ambivalenz von Freiheit erfahren.

Diese bedingungslos freigebende Akzeptation kann wegen ihrer formalen Gleichartigkeit mit einem haltlosen, bindungsunwilligen, permissiven Nihilismus und dessen "Suspension des Ethischen" (231) verwechselt werden - und deswegen wirkt sie bedrohlich: "Das Böse ist die Richtungslosigkeit" (232). "Über den Wert eines Lebens entscheidet nicht seine Kraft, sondern seine Richtung" (233).

Im Dusagen aber wird die Richtung genommen; und in dieser Richtung richtet sich das Ich immer letztlich auf das ewige Du (234). Damit kommt die beglückende Seite der Ambivalenz in den Blick, daß nämlich die Frei-

gabe bedingungsloser Akzeptation geschieht im Glauben an eine tiefe, geschenkte, gnadenhafte, erlaubte Autonomie, eine "theonome Autonomie" (235). Die mit der Gleichgestaltetheit gegebene Verwechselbarkeit von bindungslosem Nihilismus und erlaubter dialogischer Verantwortlichkeit (236) scheint auf in der neutestamentlichen Zumutung: "Alles ist erlaubt, aber nicht alles nützt" (1 Kor 6, 12).

Diese Hinweise machen den Zusammenhang der Erfahrung Rogers' mit dem existenzphilosophischen Denken anschaulich (237). Sie zeigen die Zusammengehörigkeit von Personsein und Individuumsein, von Du-Sein und Es-Sein als aufeinander verweisende, kongruente Seinsarten als brauchbar für die ontologische Durchdringung der helfenden Beziehung.

2.5.4. Verbindung und Kongruenz von Du und Es im Anderen

Im Dusagen ist immer Ganzheit gemeint. Diese Totalität, diese Umfänglichkeit des Du kann, muß aber nicht im Begriff des "Anderen" vorliegen (238).

"Der Andere" ist ein Wort, das sowohl in der Haltung Ich-Du wie in der Haltung Ich-Es vorkommt. In beiden Haltungen ist der Andere vom Ich her gesehen. In der Ich-Du-Beziehung ist das Du der Andere zum Ich, gegenüber dem Ich ("Du bist für mich der Andere."). In der Ich-Es-Relation ist der Andere ein Anderer zum Anderen; ob er nun als dritte oder erste Person vorkommt, ist gleichgültig ("Er sollte weder mit mir noch mit meinem Bruder verwechselt werden.").

In der Anderheit steckt also vom Wort her, weil es beiden Sphären zugehört, der Du-Welt und der Es-Welt, die Kongruenz von Du und Es (Er, Sie). Als Wort der Du-Welt steht "der Andere" für den, der mir begegnet, mit dem ich in Beziehung stehe; deswegen ist mit dem Anderen auch das Ganze - mir gegenüber - in Beziehung zu mir - gemeint; insofern ist Begegnung, ist Beziehung Akzeptation der Anderheit des Du (239).

Du ist der Andere als Angeredeter, nicht die aus der Es-Welt herausgehobene Ichheit, dem ich die in mir selbst gewonnene Ichheit übertrage. "D u ... ist ein dem I c h gegenübergestelltes E r" (240). Du ist kein anderes Ich, sondern das Ich des Anderen als Du.

Seine Universalisierung ist möglich; denn alles ist anredbar und wird durch Angeredetwerden zum Du - und durch mein Anreden zu meinem Du. Du ist aber auch different zum Anderen, sonst könnte es nicht auf mich selbst als Angeredeten angewandt werden.

Als Wort der Es-Welt ist "der Andere" nicht nur der dem Es-Ich Gegenüberstehende, sondern auch ein Anderer als die Anderen in der Vielfalt der Gegenüberstehenden. Hier meint dann "ein Anderer sein" mehr die Besonderheit der Individualität; daß er d i e s e r ist, mit diesen und jenen Eigenschaften, mit dieser und jener Geschichte, dieser besondere, anders als ich und anders als alle Anderen, dieses Individuum in seiner Einzigartigkeit ("uniqueness" (241)). Einzigartigkeit ist in diesem Sinne Andersartigkeit.

Wenn Buber die Begegnung mit dem Anderen, die Beziehung zum Anderen bedenkt, und er die Akzeptation des Anderen als Ereignis der Erfahrung seiner Anderheit versteht, fallen für ihn unbedacht die b e i d e n Bedeutungen von "der Andere", die Bedeutung in der Es-Welt und die Bedeutung in der Du-Welt, zusammen. Der mir Begegnende ist der Andere im doppelten Sinne: er ist Nicht-Ich und er ist anders als Ich.

Dies zeigt Buber in seiner Auseinandersetzung mit Kierkegaard im Blick auf die Ehe (242): In der Ehe geschieht exemplarisch Beziehung als Bindung an den Anderen als Anderen. "Dieser Mensch ist anders, wesenhaft anders als ich, und diese seine Anderheit meine ich, weil ich ihn meine, ich bestätige sie, ich will sein Anderssein, weil ich sein Sosein will" (243).

Die einmal geglückte Akzeptation eines Anderen in seiner Anderheit führt "zur Einsicht in das Recht und die Rechtmäßigkeit des Andersseins und da-

mit zu jener vitalen Anerkennung der vielgesichtigen Anderheit" überhaupt (244).

Ein solches Schlüsselereignis eröffnet dergestalt den Zugang zur Dynamik des Beziehungsgeschens, daß die gelebte und erlebte Beziehung, zu der die Bestätigung der Anderheit des Anderen gehört, sich prinzipiell in Beziehungsfähigkeit ausweitet und Beziehungswilligkeit ermöglicht. So wird jede Beziehung als Lernbeziehung wie auch jede Beziehung als helfende Beziehung verstehbar.

Daher wird jedes Du für das Ich zur Frage; es ist von ihm selbst her ein Ansinnen, eine Herausforderung - und zwar durch sein Anderssein (245). Das Anderssein ist in der Zwiefalt zu sehen, daß der Andere anders ist: ein Anderer. Ich bin nicht "der Einzige" (246); der Andere zeigt mir meine Begrenztheit, meine Endlichkeit. Es gibt nicht nur eine Art zu sein; es gibt nicht nur meine Art zu sein; ich bin nicht notwendig so, wie ich bin; der Andere zeigt mir andere Lebensmöglichkeiten und gibt so eine andere Antwort auf die Lebensfrage, die auch meine Lebensfrage ist. Insofern gilt aber: Du ist immer auch Antwort (247).

Genau diese fragende und antwortende Bedeutung kann der Andere nur wegen der Kongruenz von Duhaftigkeit und Eshaftigkeit haben. Er kann diese Bedeutung nie allein von seiner Eshaftigkeit her bekommen. Gleichwohl liegt gerade in der Verankerung des begegnenden Du in der Es-Welt das Material für die Frage und die Antwort, die das begegnende Du stellt. Genau diese materiale Seite blendet Buber unglücklicherweise ab. Deswegen geht es ihm in der Grundintention seines relationalen Denkens "um die Relativierung desjenigen Ich, welches das Seiende als 'Es' anzielt, durch d a s Ich, das dem Seienden als einem Du gegenübersteht" (248).

2.5.5. Rückwirkung des Es auf das Ich

Du oder Es qualifizieren das Ich (249). Der Andere verändert das Ich je nach seiner Art. Dabei ist für Buber, wie gezeigt, die Ich-Du-Beziehung die eigentlich menschliche, die dem Wesen des Menschen entsprechende Beziehung; aber sie läßt sich nicht durchhalten (250). Buber muß sogar sagen - und zwar in direkter Anrede an seinen Leser: "du: ohne Es kann der Mensch nicht leben" (251). Dabei soll aber diese Rückwirkung des Es auf das Ich in ihrer Unumgänglichkeit als Gefährdung des Ich gesehen werden.

Während das Ich der Ich-Du-Beziehung mit seiner Ganzheit in diese Beziehung hineingeht und hineinlebt, wird das Ich der Ich-Es-Relation vom Es her "gezwungen", sich in der Es-Welt selbst zu bestimmen, sich selbst zu behaupten, sich des eigenen Ortes und des eigenen Seins wie der eigenen Art zu vergewissern. Während das wirklich Du sagende Ich sich nicht selbst meinen kann und nicht weiß, was und wo es ist, hat sich das Ich der Ich-Es-Relation für sich selbst zum Es "herabgebracht" (252).

In dieser Veränderung wirkt sich die Relationalität nach dem Gesetz der Reziprozität so aus, daß das Ich in der Ich-Es-Relation nicht nur die machtvolle Kraft der Subjektivität erfährt, in der es, von seinem Pol her alles bestimmend, sich alles unterwirft (253), sondern auch an sich selbst eshafte Züge bekommt. Es wird an ihm selbst zur Funktion der eshaft angelegten Welt (254) und gerät so unter (Sach-)Zwänge, wird manipulierbar und zum Sachwalter, "Macher" und Konsumenten. Seine Sprache wird verobjektiviert, seine Vernunft instrumentalisiert (255). So "tritt das abgelöste Ich, verwandelt: aus der substantiellen Fülle zur funktionellen Punkthaftigkeit eines erfahrenden und gebrauchenden Subjekts verschrumpft, an all das 'Es für sich' hin, bemächtigt sich seiner und ... stellt sich vor den Dingen auf, nicht ihnen gegenüber im Strom der Wechselwirkung" (256).

Diese verändernde Rückwirkung auf das Ich der Ich-Es-Relation wird von

Otto Friedrich Bollnow in seiner Analyse des Vertrauens herausgearbeitet, wenn er zeigt, wie der Argwohn des argwöhnischen Beobachters diesen selbst verdirbt (257).

In der Ich-Es-Einstellung mit ihrer objektivierenden, diskursiven Erkenntnis wird sowohl die Person im Gegenüber verfehlt wie die eigene Personhaftigkeit gemindert (258). Dafür sei als Illustration von den acht Beispielen für solche Rückwirkung, die Josef Boeckenhoff nennt, wenigstens das folgende erwähnt: der objektivierte Andere ist als Objekt ersetzbar; er geht mich nichts mehr an; in diesem objektivierenden Blick ist er seiner freien verändernden Entfaltung beraubt; das wirkt sich in der Umkehrung am Pol des Ich dann so aus: "Die Erkenntnis des Anderen als Objekt verlangt, daß ich mich in meine e m p i r i s c h e n 'R o l l e n' zurückziehe, die geforderte A n t w o r t v e r w e i g e r e und meine Intention auf objektivierte Möglichkeiten richte" (259).

Trotz dieser Gefahren bleibt festzuhalten, und diese Feststellung gilt sowohl für die helfende Beziehung selbst wie für ihre Darstellung: sie müssen mit der Ich-Es-Einstellung arbeiten und sehen den Menschen und die Beziehungen, in denen er steht, konsequenterweise immer auch objektivierend. Diese Art der Einstellung ist unumgänglich, wenn das Wissen und die Erkenntnis vom Menschen verfügbar und mitteilbar werden sollen; sie ist dennoch unzulänglich, weil sie der Freiheit, der Nicht-Festlegbarkeit des Menschen, wie sie nur in der Ich-Du-Beziehung erscheint, widerspricht (260).

Das Dilemma ist unaufhebbar: daß über den geredet werden muß, der nur in Anrede und Zuspruch nicht verfehlt wird. Dieses "Auseinanderreißen von Kommunikation und Information bringt das ... entfremdete Bewußtsein hervor" (261). So ereignet sich der wesentliche Ausdruck der Entfremdung in der Sprache; sie muß trennen, was zusammengehört.

Das Gespräch in der helfenden Beziehung dient der Aufhebung solcher Entfremdung. Es bringt an den Lebensgrund zurück ("reductio in mysterium

per verbum" (262)). Das Gespräch arbeitet mit der Einsicht, "daß der Mensch sich in doppelter Weise zugänglich ist: als Objekt der Forschung und als Existenz der aller Forschung unzugänglichen Freiheit; wenn wir aber frei entscheiden und erfüllt vom Sinn unser Leben ergreifen, so sind wir uns bewußt, 'uns nicht uns selbst zu verdanken'" (263).

Damit geht es in der helfenden Beziehung um die Aufhebung der zwanghaften, monologischen Einsamkeit durch den Dialog. Dem Grundwort Ich-Es entstammt das Verhängnis der Monologizität, der Einsamkeit, der Ich-Verschlossenheit - und des Erfahrens von Menschen und Gegenständen als nur benutzbaren und beredbaren Objekten (264). Die Ich-Es-Haltung verkehrt das Wesen des Menschen und läßt seine Freiheit nicht zu; deshalb ist sie allein für die helfende Beziehung ungeeignet. Denn in der helfenden Beziehung soll der Klient durch die Kraft der befreienden Ich-Du-Beziehung der Unfreiheit der Es-Welt enthoben (265), aber durch die Bestätigung im vermittelnden Gespräch für seine der Es-Welt zugehörigen und nur eshaft erfaßbaren, individuellen Selbstverwirklichung bestärkt werden.

2.6. Erscheinen von Relationalität im Doppelprinzip Urdistanz und Beziehung

2.6.1. Das Doppelprinzip Urdistanz und Beziehung als Prinzip des Menschseins

Die Zusammengehörigkeit der Kongruenz von Duhaftigkeit und Eshaftigkeit auf der einen Seite und der doppelten Ichhaftigkeit auf der anderen Seite, in der sich im Ich Individualität und Personalität unterschieden zur Erscheinung bringen, muß noch einmal von dem späteren Ansatz Bubers her bedacht werden, wie er in seiner 1950 erschienenen Schrift "Urdistanz und Beziehung" vorliegt (266).

Dieser neue Ansatz ist jedoch mit der Sicht von "Ich und Du" letztlich nicht harmonisierbar (267); das ist auch Buber selbst nicht gelungen (268). Gleichwohl sind beide Ansätze für die Klärung der Struktur der helfenden Beziehung relevant. Dabei kommt dem Grundgedanken von "Urdistanz und Beziehung", der diese beiden Bewegungen als Doppelprinzip des Menschseins denkt, der Vorrang zu; dem wird der Blick auf die doppelte Haltung, aus der die beiden Grundweisen des Menschseins gemäß "Ich und Du" entspringen, untergeordnet.

Die Widersprüchlichkeit zeigt sich in der Unvereinbarkeit der These von der "Urdistanz", die als "elementare V o r a u s s e t z u n g aller menschlichen Beziehungen" zu verstehen ist (269), mit dem oft zitierten Satz "Im Anfang ist die Beziehung" (270).

Der Ansatz von "Ich und Du" geht lebensweltlich auf die Mutter-Kind-Beziehung zurück, wie sie mit Hilfe der Kinderpsychologie und Ethnologie herausgearbeitet wird (271); die Nähe zur ontogenetischen Betrachtungsweise in "Urdistanz und Beziehung" ist unverkennbar. Unter theologischem Aspekt ist der Unterschied deutlicher; denn "Ich und Du" verweist auf das Offenbarungsgeschehen in Anrede und Antwort (272); dagegen führt das Denken von "Urdistanz und Beziehung" zurück auf die Schöpfer-Geschöpf-Relation (273).

In "Urdistanz und Beziehung" (274) kommt für Buber die Grundkategorie der Relationalität als Doppelprinzip des Menschseins zum Vorschein. Die Relationalität entsteht durch die Aufhebung der ursprünglichen Verbundenheit (275). Erst dadurch kann sich der Mensch selbst, aber auch anderes als er selbst - ob ein anderes Individuum oder einen Zusammenhang oder die Welt im Ganzen - "als etwas Abgerücktes, für sich Bestehendes" (276) wahrnehmen. So ereignet sich ein Akt des "Sich-abheben-lassens" (277). In der Wahrnehmung dieses "Uraktes" (278) sind wir beim Prinzip des Menschseins; doch ist dieses Prinzip "kein einfaches, sondern ein doppeltes" (279). Damit ist eine doppelte Bewegung in gegenläufiger

Richtung gemeint, und zwar so, daß "die eine Bewegung die Voraussetzung der anderen ist". Denn aus der ersten Bewegung ergibt sich die ursprüngliche Distanzierung von allem. Die "Urdistanz" ist die Voraussetzung und der Ermöglichungsgrund für das Einzelsein und das Dieses-Sein, aber nur so und dann, wenn sich aus der Distanz heraus, wie sie sich ergeben hat, die gegenläufige Bewegung, das In-Beziehung-Treten, ereignet hat. Aus diesen Momenten wird der Mensch und nur der Mensch selbständig als dieser eine Mensch gegenüber allem Anderen (280).

Beide Bewegungen sind zwar vielfältig miteinander verknüpft, aber "keineswegs als zwei Seiten desselben Vorgangs oder Prozesses zu fassen" (281). Es ist nicht so, daß "der Vollzug der einen den der andern mit sich führte" (282); vielmehr ist die Bewegung der Urdistanzierung die Voraussetzung für die Bewegung des In-Beziehung-Tretens, das heißt: "mit dem In-Erscheinung-treten der ersten (ist) nicht mehr als der Raum für die zweite gegeben" (283).

Also ist festzuhalten: Durch die Urdistanz ist die Relationalität gegeben; Urdistanz und Relationalität gehören zusammen; die Urdistanz ist die Voraussetzung und das Raum-Schaffende für die Relationalität. Doch die Relationalität ist noch keine Beziehung, sondern die Möglichkeit dazu, nämlich Bezogenheit, "Beziehungsstreben" (284).

2.6.2. Distanzierung als Urakt der Relationalität und Ausbildung der Es-Welt

Distanzierung kann nicht ohne Bezogenheit gedacht werden; Distanzierung ist nämlich immer Distanzierung von etwas. "Es ist kein Einer-Welt-Gegenübersein denkbar, das nicht auch schon ein Zu-ihr-als-Welt-sich-Verhalten, und das heißt, der Umriß eines Beziehungsverhaltens wäre" (285).

Insofern ist hier "der Allheit ein Wesen entsprungen", begabt und befugt, die Welt von sich abzusetzen, sich zum Gegenüber zu machen und sich selbst als ein Einzelner reflexiv diesem Gegenüber gegenüber zu wissen (286). Aus der "Allheit" ist das Weltsein so herausgetreten, daß sich die für-sich-seiende Welt und der für-sich-seiende Mensch im Umriß einer möglichen Beziehung gegeben sind. Als die so vor sich gehende Distanzierung und die ihr zugehörige Reflexion ist - anders als Buber es wahrhaben wollte - "dieser Urakt ... eshaft und muß eshaft sein" (287).

Demnach ist die Gegliedertheit der Es-Welt nicht einfach eine "Herabsetzung" der als Beziehung gedachten Wirklichkeit - wie sie der Grundgedanke von "Ich und Du" nahe legt - , sondern die Voraussetzung des In-Beziehung-Tretens. Damit bekommt die Es-Welt ihre eigene Dignität und muß als sie selbst in die Du-Welt der Beziehung eingebracht werden, wenn dieses Zusammenbringen auch nicht im gleichen Hinblick geschehen kann.

In der Es-Welt erwächst die Vorzeichnung der Beziehung als Ausbildung zweier vereinheitlichender Pole: auf der einen Seite die sich beziehende "Gesamtperson" und auf der anderen Seite "die Welt ... als ganze und eine" (288); mit diesem zweiten Pol kann wirklich die Welt als ganze oder die Gegenwart einer die ganze Möglichkeit der Beziehung duhaft ausfüllenden Person gemeint sein.

Das Einbringen des der Es-Welt Zugehörigen in die Beziehung, die Aufrichtung der Beziehung in der gegliederten Es-Welt, wird möglich in der Kongruenz von Es und Du. Es bleibt zwar eine Diskrepanz zwischen der Grundsicht der zwei Relationsarten in "Ich und Du" und dem in "Urdistanz und Beziehung" durch das Doppelprinzip des Menschseins gefundenen Möglichkeitsgrund dieser Haltungen (289); doch durch den "Urakt" wird der Mensch "das gegenüber seiende Wesen" (290), das dieses Gegenübersein in der "Dualität der Grundworte" (291) Ich-Du und Ich-Es wahrnehmen kann.

Jochanan Bloch versteht diese Dualität als die Doppelform der gegenseitigen Bezogenheit zwischen Mensch und Sein, sozusagen als Orte im Sein, als Weisen im Sein. Dabei kommt dem Es als der abgerückten Welt so etwas wie "Grundsein oder 'Voraussetzung'" zu (292). Er versteht die Urdistanzierung als das In-Erscheinung-Treten des Raumes, in den das Du im Ereignis der Beziehung eintritt (293). Dabei übersieht er nicht, daß dieser Es-Raum "als Verwirklichung zu verstehen ist - als Verwirklichung eines der Urdistanz selbst wieder in Unergründlichkeit Vorgelagerten. Dies gilt natürlich auch für den mit dem 'Distanzierungsakt verbundenen Beziehungsakt'" (294). In dieser in den Grund aller Wirklichkeit weisenden Sicht sind der Eigenwert der Es-Welt und die Bedeutsamkeit der eshaften Momente für das Miteinander der Menschen gewahrt.

2.6.3. Die Bedeutung der Es-Welt für das helfende Gespräch

In der Kongruenz von Du und Es sind zwei Ziele erreichbar: zum einen, die eshafte Rede über die Beziehung zu legitimieren, und zum anderen, das "echte Gespräch" (295) der Partner zu begründen, in dem diese einander als sie selbst und als diese begegnen und sich aufeinander beziehen; denn ihre Individualität drückt sich notwendigerweise eshaft im allgemeinen und verbindenden Wort aus, das sie sich zusprechen in der personhaften, wechselseitigen, bedingungslosen und umfassenden Akzeptation aus der Kraft der Beziehung.

"Menscheneigentümlich aber ist, daß einer je und je des Andern als dieses ihm gegenüber Bestehenden inne werden kann, dem gegenüber er besteht. Er wird des Andern inne als eines, der sich aus seiner Selbheit zu ihm verhält und zu dem er sich aus seiner Selbheit verhält" (296).

Soll also das Beziehungsdenken Bubers für die Erhellung der helfenden Beziehung brauchbar sein, stellt sich die Aufgabe, auseinanderzulegen, wie die Person in ihrer Individualität und das Individuum in seiner Per-

sonalität zur Sprache kommen können, obwohl sie sich bei Buber wegen der Zwiefalt der Wirklichkeit gegenseitig verbergen (297). Die Verwendung von Personalität und Individualität füreinander kann nur in einer paradoxen Beziehungsstruktur gelingen, in der es darauf ankommt, die Kraft der Beziehung, die in der personalen Unmittelbarkeit besteht, zu wahren - und dabei dennoch das vermittelnde Gespräch zu führen, in dem alles sagbar wird.

Buber kennt die Wirklichkeit des Gesprächs: in ihm gibt es "Anrede" und "Antwort", "Austausch" und "Mitteilung", "Vorbehaltlosigkeit" und "Rückhaltlosigkeit" (298); in ihm, also dem Dialogischen, ist das Doppelprinzip weiter tätig. Deswegen sieht Buber auch im Monologischen das Auseinanderfallen dieser doppelten Ursprungskraft; für ihn ist "die monologische Grundbewegung nicht etwa die Abwendung als Gegensatz zur Hinwendung, sondern die Rückbiegung" (299). Allein im Dialogischen als dem Element der Beziehung kommt die Person zum Vorschein.

Doch für Buber vollendet sich das dialogische Geschehen im Schweigen. Denn das Du verlangt nach der Abstinenz von den Worten und drängt in das Schweigen. Buber kennt nämlich ein "Sagen durch Schweigen" (300). "Nur das Schweigen zum Du, das Schweigen a l l e r Zungen, das verschwiegene Harren im ungeformten, im ungeschiedenen, im vorzunglichen Wort läßt das Du frei". Für "Ich und Du" gilt das Verdikt: alle Worte binden "das Du in die Es-Welt ein" (301).

Christian Schütz sagt: "Echtes Schweigen bezeichnet eine höhere Weise der Kommunikation, in der Worte nur stören und fälschen würden" (302). Jochanan Bloch warnt jedoch aus seinem Interesse, die grundlegende und bleibende Bedeutung der Es-Welt zu unterstreichen, vor einer Verabsolutierung des kommunikativen Schweigens. Er stellt Äußerungen Bubers zusammen, die von der Inhaltsbezogenheit des Dialogs reden. Er läßt Buber zustimmend einen Zaddik zitieren: "Lerne zu schweigen, damit du zu reden weißt" (303). Die Einfügung des Gesprächs in Zeit und Ort und ge-

meinsame Welt ist wichtig. So weist Jochanan Bloch auf die Verankerung der Beziehung in der Es-Welt durch das Gespräch hin.

Es kommt deswegen in der helfenden Beziehung darauf an - und nur so wird der Kongruenz von Du und Es entsprochen - im verbindenden Schweigen immer wieder die Möglichkeit des Gesprächs zu entdecken und seine Kraft so zu entbinden, daß in Worten, die naturhaft der Es-Welt angehören, Du und Ich sich begegnen, wenn sie von sich über sich sprechen.

2.6.4. Herleitung von Individualität und Personalität aus dem Doppelprinzip von Urdistanz und Beziehung

Buber läßt Individualität und Personalität des Menschen (304) aus der im Doppelprinzip Urdistanz und Beziehung gegebenen Relationalität hervortreten. Er geht dabei von dem wegen seiner Selbstverständlichkeit vielfach übersehenen (305), ursprünglichen Zusammenhang aus, in dem die Möglichkeit der Beziehung schon angelegt ist (306). Obwohl die Selbständigkeit eines Ich sagenden Individuums nicht hervorgetreten ist, spricht Buber dieser möglichen Beziehung an diesem Ursprung die Gestalt einer Ich-Du-Beziehung zu; dennoch nennt er das, was dort im Anfang wirklich ist, noch "vorichhaft" (307). So scheint am Anfang von allem die Beziehung von Ich und Du zu stehen. Aber Individualität ist noch nicht entstanden.

Erst wenn sich die Distanzierung ereignet hat, indem der Mensch sich vom Anderen abgesetzt und in den Raum seiner Eigenheit eingesetzt hat und dies reflexiv weiß, wenn er sich selbst als dieses oder diesen gegenüber allem anderen erfährt, ist Individualität geworden, von der er, Ich sagend, dadurch Besitz ergreift (308), daß er sich weiß als diesen hier: ich mich, getrennt von allem anderen und anders als alle anderen.

Diese Erfahrung der Individualität vollzieht sich gemäß der Struktur, die Buber mit dem Grundwort Ich-Es bezeichnet. Sie ist erst möglich, wenn das Ich sich gebildet hat, also "nachichhaft" (309). Erst das so zu einem distanzierten Seienden gewordene Individuum kann dann zum Gegenüberstehenden in Relation treten, in die Ich-Es-Relation oder in die Ich-Du-Beziehung. Das Ich der Beziehung, das Ich mit einem Du, das Ich, das sich zu einem Du verhält, ist das Ich der Person.

Mit dem grundlegenden und für das Menschsein konstitutiven Akt der Distanzierung muß also das In-Beziehung-Treten, die Aktualisierung der Relationalität des Menschen als die seinem Wesen eigene Möglichkeit, einhergehen, um das volle und wahre Menschsein zu verwirklichen (310). Denn "die Urdistanz stiftet die menschliche Situation", aber erst "die Beziehung das Menschwerden in ihr" (311). "Die Tatsachen der Urdistanz liefern uns eben die wesentliche Antwort auf die Frage: Wie ist der Mensch möglich?, die Tatsachen der Beziehung aber die wesentliche Antwort auf die Frage: Wie verwirklicht sich das Menschsein" (312)?

In der Urdistanz distanziert und verselbständigt das Individuum Welt, Gegenstände und Menschen und erkennt sie als solche in ihrer Anderheit. In der Beziehung aber vollzieht das Individuum die Anerkennung und ausdrückliche Bejahung und Bestätigung der Anderheit des Anderen (313). "Hier und nun erst wird mir der andere zum Selbst, und die in der ersten, distanzierenden Bewegung erfolgte Verselbständigung seines Seins erweist sich in einem neuen, höchst prägnanten Sinn als Voraussetzung: Voraussetzung dieser Selbstwerdung-für-mich, die aber nicht psychologisch, sondern streng ontologisch zu verstehen, eher also Selbstwerdung-mit-mir zu nennen ist" (314).

Aus dem Individuum wird in der Beziehung Person, indem es sich durch "Veranderung" verändert. Diese Veranderung ist eine qualitative, formale Veränderung des Individuums "Mensch"; "qualitativ" ist nicht akzidentell gemeint, sondern als eine Veränderung im Wesen im Sinne der

Wesenserfüllung zu verstehen. Das Ergebnis der verandernden Veränderung, das in eins "Tat und Gnade" ist (315), wird "Person" genannt. Insofern ist eine Art von Proportion aufzustellen: so, wie sich die Beziehung zur Urdistanz verhält, verhält sich die Person zum Individuum.

Veränderung durch Veranderung meint, daß das Individuum nicht mehr dasselbe ist, weil es zu einem anderen Individuum in Beziehung getreten ist. Dadurch ist es mit dem Anderen wie der Andere mit ihm ist. Sie sind miteinander und dadurch füreinander; füreinander sind sie je der Andere; durch den Anderen sind sie je selbst anders. Dieses Anderssein ist Veränderung (316). Die Veränderung durch das Mit-dem-Anderen-Sein in der Beziehung macht das Individuum zur Person.

Zwei Weisen gibt es folglich, in denen das Ich des Menschen erscheint: das Ich der Individualität und das Ich der Personalität. Das ist der Grund für die Zwiefalt der Welt und für die Zwiefalt der Haltungen zu ihr.

Das Ergebnis des Doppelprinzips Urdistanz u n d Beziehung ist der Mensch in seiner Individualität u n d seiner Personalität. Durch die Distanzierung wird die bleibende Einmaligkeit, Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit des Individuums gegründet (317). Doch die Person erscheint erst durch das In-Beziehung-Treten. Ihr ist es aufgegeben - und darin verwirklicht sich relationale Personalität als Selbstverhältnis - , die mit der Einmaligkeit gegebene Unvertretbarkeit wahrzunehmen; "Wahrnehmen" bedeutet ein zusammengehöriges Dreifaches: sich in seiner Individualität zu erkennen, diese durch Selbstakzeptation anzuerkennen und in Beziehung zum Anderen und im Zusammenspiel mit Anderen zur Kenntnis und zur Geltung zu bringen.

2.6.5. Identität als Individualität in Personalität

Die Zusammengehörigkeit von Individualität und Personalität muß unter dem Aspekt der Identität gesehen werden; denn Identität ist das Ergebnis der personal ergriffenen und gelebten Individualität (318). Das, was hier ontologisch als Identität verstanden wird, die sich in Selbstverwirklichung durch Selbstverhältnis und Beziehung ereignet, ist für Rogers greifbar und wirksam als ethische Kategorie der Echtheit (congruence) (319).

Das menschliche Individuum ist durch die Kraft der Urdistanzierung aus der ursprünglichen Verbundenheit herausgesetzt. Es ist jeweils faktisch dieses und kein anderes (320). Als Herausgesetztes und Abgehobenes kann es sich in Besitz nehmen und von sich selbst als Ich sprechen. Dieses Ich ist das Es-Ich in und gegenüber der Es-Welt. Das ist die Kraft des Menschen: sich herauszusetzen, zu distanzieren und alles zu gliedern.

Wenn das Individuum von sich selbst "Ich" sagt und damit sich selbst übernimmt, verwirklicht es anfanghaft seine zum menschlichen Individuum gehörende Relationalität; das ist der erste personale Vollzug. Diese Selbstübernahme, in der das Ich Ich wird, ist daher auch ein Geschehen in der Dimension der Du-Welt als Modus des Du-Ich-Seins. Denn es ist Entsprechung, es ist Gehorsam, es ist Antwort in einem doppelten Sinne: das sich selbst annehmende und aufnehmende Ich entspricht der "Bitte", die dieses Ich an sich selbst richtet: "nimm mich an!" oder "übernimm mich!". In der Erfüllung dieser Bitte gehorcht das Ich implizit in sich selbst und an sich selbst dem Gesetz der Wirklichkeit: Sein ist Entsprechen, Sein ist Sich-Verhalten, Sein ist In-Beziehung-Sein. Diese "Annahme seiner selbst", das Wirklich-Werden des Ich ist die Verwirklichung der Ich-Möglichkeit: Individualität in Personalität, und das ist zugleich Identität durch Selbstidentifikation (321).

2.6.6. In der Urdistanz gegebene Ermöglichungsgründe für die Beziehung als personalen Erstakt

In der Es-Welt als der durch den Urakt der Distanzierung konstituierten Wirklichkeit findet sich der Mensch als Ich in der Möglichkeit der Beziehung(saufnahme). Durch die Urdistanz ist zugleich die Duhaftigkeit als Ermöglichungsgrund der Beziehung mitgegeben, "wobei die Kategorie der Urdistanz Antwort gibt auf die Frage, wie der Mensch möglich sei, die Kategorie der Beziehung auf die Frage, wie sich der Mensch verwirklicht" (322). Für diese Möglichkeit hat Buber mehrere Bezeichnungen; "Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodel; das Apriori der Beziehung; d a s e i n g e b o r e n e D u" (323). Werner Faber spricht sogar von "Beziehung", wenn er von dieser Möglichkeit als Voraussetzung der Beziehung schreibt: "Danach ist 'Beziehung' eine Umschreibung für die Seinsweise des Menschen; sie ist als Anlage, als Verfassung zur Realisierung einer Ur-Gegebenheit bereit; sie ist die innere Prägegestalt des Menschen, die das wirkliche Menschsein umgreift; sie ist das Vor-Bild eines noch zu Verwirklichenden, vor aller zeitlichen Entwicklung als Apriori im Grund des Menschen angelegt" (324).

Beziehung ist also immer Nachzeichnen einer Möglichkeit. Wenn es eine wirkliche Möglichkeit ist, so ist es eine Beziehung vor der Beziehung, die "Beziehungsfähigkeit" oder "Bezogenheit" heißen soll, und entspricht so der Unvordenklichkeit der Relationalität.

Sein ist der Grund der Bezogenheit, und diese Grundbezogenheit kommt - wie Buber beschreibt - für die Dingwelt und ihre Gegenstände als Koordinatensystem in den Dimensionen von Raum und Zeit vor; für das unsinnliche Erkennen ist der Ort dieser Beziehungskraft das Leben des Menschen im "Geist" (325). Anders kann Seiendes gar nicht sein als bezogen zu sein.

Bei einer phänomenologischen Beschreibung der Beziehung zwischen Menschen ergibt sich: sie hat keinen Anfang, der mit Genauigkeit anzugeben wäre. Zwar gibt es das plötzliche Aufeinandertreffen von Menschen, die sich vorher nie gesehen haben, also unvorhersehbare Begegnung, die als solche punktuell in Raum und Zeit festzumachen ist; sie ist die aktuelle Beziehung oder die Beziehung in ihrer Aktualisation. Dennoch ist diese aktuelle Beziehung nur möglich, weil vor dem Aufeinandertreffen der beiden ein Raum gegeben war (temporal und lokal verstanden), in dem sie sich aufeinander zu bewegen konnten, und weil eine innere Potenz in den Sich-Begegnenden für diese Begegnung und Beziehung vorauswirkte; diese Potenz ist als Betreffbarkeit, Begegnungsfähigkeit und Beziehungsmöglichkeit in Latenz anzusprechen.

Potenz u n d Raum sind zusammen Bedingungen der Möglichkeit von Begegnung und Beziehung. In diesen Bedingungen der Möglichkeit sind Eshaftigkeit und Duhaftigkeit verborgen; so sind sie nicht einfach nur äußerliche Konditionen, sondern die latente Gebahntheit des Raumes (Verankerung für diese Eshaftigkeit), in dem der Weg zueinander verläuft, u n d die wechselseitige, innere potentielle Bereitschaft (Ort der Duhaftigkeit), einen Anderen, den Anderen bei sich ankommen zu lassen oder in Reziprozität auf ihn zuzugehen.

Aus dieser Sicht auf das Phänomen der Beziehung wird die Rede von Relationalität und Potentialität für das Sein und das Beisammen- und Miteinandersein des Menschen legitimiert, ja geradezu postulierbar: Sein "ist" Relationalität, Menschsein ist In-Relation-Sein.

Diesem Denken entspricht bei Buber das Theorem des "Zwischen" (326). Aus diesem Zwischen erwächst die Beziehung; in diesem Zwischen ist ihr Anfang verborgen. Deswegen sollte Bubers "Im Anfang ist die Beziehung" verändert werden in: d e r A n f a n g ist die Beziehung; denn sie ist eigentlich immer - in Ewigkeit - verborgen in Gott - in der Verborgenheit, die Gott ist. Relationalität als Potentialität zeigt ihren

Ursprung aus und in der potentia divina, mit der die schöpferische, freisetzende, erlösende, heimholende, unzerstörbare göttliche Liebesmacht gemeint ist. Deswegen ist jede wirkliche Beziehung auch Beziehung zum ewigen Du (327).

Buber selbst war dieser Zusammenhang, daß das Leben in der Beziehung und das Reden von der Beziehung das Reden von Gott einschließt, dauernd bewußt; er hörte, wie sich in jedem ein Du-Ich stiftenden Anpruch - ob vom nahen Mitmenschen oder ob aus einer Situation kommend - das ewige Du verlautbarte; damit ist jede Ich-Du-Beziehung im ewigen Du gegründet. Von diesem ewigen Du heißt es, daß es nie zum Es werden kann (328); deswegen kann über es nicht geredet werden (329), gibt es von ihm nichts zu sagen, ist es nur anredbar.

Beziehung wird aus der Begegnung, genauer durch die Verwirklichung der Duhaftigkeit, dieser inneren Möglichkeit. Das geschieht durch Sich-in-Anspruch-nehmen- und Zur-Antwort-bringen-Lassen am begegnenden Du; "die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an" (330). Das ist Ergebnis der sich auswirkenden Relationalität: aus Möglichkeit wird Wirklichkeit an widerfahrener und erfahrener anderer Wirklichkeit. Es wäre gegen den Geist des Beziehungsdenkens, wie Buber es versteht, statt "an" "durch" zu sagen; denn dann käme dem begegnenden Du eine Art Urheberschaft (331), eine schöpferische Kraft zu; doch das Wirklich-Werden des Du-Ich in der Ich-Du-Beziehung, das Wirklich-Werden des wahren Menschen geschieht nicht durch den Anderen, sondern durch und in der Beziehung zum Anderen, in der Passion und Aktion der Beziehung, im Duhören und Dusagen (332) - wobei das letztere das gewichtigere ist (333), also immer durch eine Doppelbewegung, ein Doppelereignis, in Wechselseitigkeit von zwei Seiten her, in strenger Bipolarität (334).

"Menschliches Sein ist ein Sein in Beziehung, in der allein es vollständig

und wirklich wird und ist" (335). "Die isolierte Person ist nicht denkbar, weil das In-Beziehung-Stehen zu ihrem Wesen gehört" (336).

Das In-Beziehung-Sein kommt also nicht zum Menschsein dazu, sondern es gehört wesensmäßig und ursprünglich zu ihm, wenn Menschsein als Personsein verstanden werden soll. Das Sein des Menschen ist immer ein Sein mit dem (anderen) Menschen (337).

Viktor von Weizsäcker sagt: Person ist "wesensmäßig und ursprünglich für andere ... und es ist irrtümlich zu glauben, dieses für andere, diese Bindung sei ein besonderer Akt, der sein kann oder auch nicht sein kann. ... Wir können diese Zuwendung und diese Bindung überhaupt nicht erzeugen, sondern nur verändern, umformen" (338). Den metaphysischen Grund dafür sieht er in der ursprünglichen, allgemeinen Verbundenheit aller lebenden Personen (339).

Im Rückblick auf das von Buber entfaltete, doppelte Prinzip des Menschseins "Urdistanz und Beziehung" ergeben sich für die Explikation der helfenden Beziehung als unübersehbare Strukturelemente: durch die Distanzierung wird die Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit, also die bleibende Besonderheit des Individuums gewonnen (340); aus diesem wird durch weitere Aktualisierung der Relationalität die Person, oder anders gesagt: Personsein ist Aktualisierung von Relationalität (341).

2.6.7. Die sich aus Urdistanz und Beziehung ergebenden Strukturmomente der helfenden Beziehung

Der Mensch entstammt einer Zwiefalt, die so zusammenwirkt, daß sie zunächst auseinanderbringt, was sie dann wieder zusammenführt.

Von diesem Ansatz für das Verständnis der helfenden Beziehung wird die schwer zu treffende Vereinbarkeit von Distanz und Nähe verständlich, die gleichermaßen aus dem Verhängnis der Isolation entheben wie die Gefahr

des Symbiotischen meiden muß.

Das Ich, das in der Zwiefalt von Ich-Du und Ich-Es erscheint, hat die Tendenz, gemäß seiner Haltung das je andere Ich nicht zum Vorschein kommen zu lassen und in einer Art Verborgenheit zu halten. Aber nicht nur die beiden Weisen des Ich können je füreinander in einer Art Verborgenheit sein, sondern auch das Gegenüber ist jeweils die Verbergung seines anderen Modus für eine Relation: die Es-Welt verbirgt die Du-Welt und umgekehrt; das Es verbirgt das Du und umgekehrt. Diese Wechselseitigkeit des Einander-Verschließens und -Verbergens ist der Grund für den Wechsel von "Aktualität" und "Latenz", wie sie Buber für jede wirkliche Beziehung sieht (342).

Im geordneten Prozeß der helfenden Beziehung wird es darum gehen, aus dem Wissen um die Möglichkeit wechselseitiger Verborgenheit und Verbergung diese Latenz aufzuheben und das Ich in seiner Zwiefältigkeit vorkommen zu lassen, so daß es als Individuum u n d Person erscheint und Individuum u n d Person sieht.

Weil Buber so sehen lehrt, macht er solche Aufhebung möglich, obwohl eine strenge und enge Bindung an seine Sicht die Möglichkeit einer solchen Aufhebung auszuschließen scheint - es sei denn, es gelingt, die Kongruenz von Du und Es zu sehen.

Unter der führenden, weil vorhergehenden Bewegung der Distanzierung aus jeder naturhaften Verbundenheit heraus (343), wie sie durch die Urdistanz ein für allemal ermöglicht ist, wird erst in einer Art rückläufiger Wiederholung, also in der "Aufhebung" (344) der Distanzierung und in der sich darin verwirklichenden Bewegung der Beziehung, Individualität und Personalität als Grund der menschlichen Identität gefunden.

Dies bedeutet für die helfende B e z i e h u n g , daß sie um so mehr eine h e l f e n d e ist, als sie distanzierende Kraft entbindet; anders ausgedrückt: als es ihr gelingt, aus und in der Beziehung die Besonder-

heit, Andersheit und Anderheit, und damit also die Identität des Anderen als Anderen zu wahren und zu stärken.

Daraus ergibt sich: Die helfende Beziehung kommt da in Frage, wo jemand in seiner Personalität geschwächt ist, eine Defizienz in seinem Personsein erleidet und deswegen mit seiner Individualität nicht zurecht kommt. Das Individuum leidet personal (Leidensdruck) an seiner Nicht-Personalität, die ein Nicht-zurecht-Kommen mit seiner Individualität impliziert und so die Nicht-Identität anzeigt. Die helfende Beziehung dient der (Wieder-)Herstellung der Identität. Der mit sich selbst identische Mensch ist beziehungsfähig. Identität entspringt der Potenz der Relationalität und gibt sich in der aktuellen Relation; sie erwirkt sich also nur in der Beziehung. Die Beziehung (das Leben in der Beziehung) stärkt die Identität. - Zusammengefaßt: Identität aus Distanz und Beziehung verwirklicht sich in ihren jeweiligen Beziehungen in einem Prozeß, der Identität und Beziehung verstärkt.

2.6.8. Das Doppelprinzip Urdistanz und Beziehung in ontogenetischer Betrachtungsweise

Das Doppelprinzip von Urdistanz und Beziehung wird faßbar und ontogenetisch darstellbar im Werden der kindlichen Individualität (345): Sich-Absetzen, Sich-Trennen, Verweigern, Erleiden der Verweigerung - und danach wieder Suchen und Finden neuer Verbundenheit und neuer Beziehung.

Denn das Ich wird schmerzlicher- und wunderlicherweise scheinbar nicht durch ein erstes Ja, sondern durch ein erstes Nein, das gleichwohl die geäußerte Form des ersten Ja zu dieser neuen Einheit eines lebendigen Menschen ist. So instrumentiert sich das Doppelprinzip Urdistanz und Beziehung ontogenetisch in dem dialektischen Zusammenspiel von Nein und Ja.

Franz Rosenzweig schreibt im "Stern der Erlösung": "Ich ist stets ein laut gewordenes Nein. Mit 'Ich' ist immer ein Gegensatz aufgestellt, es ist stets unterstrichen, stets betont; es ist immer ein 'Ich aber'" (346).

Die Entwicklung des menschlichen Wesens wird von Buber ontogenetisch in den Stadien der kindlichen Entwicklung vorgeführt; dabei bleibt er des "kosmisch-metakosmischen Ursprungs eingedenk". Für ihn ist "das in die Welt geborene körperliche Individuum" im Hinauslangen "aus der ungeschieden vorgestaltigen Umwelt" noch nicht "das leibliche, das aktualisierte", das völlig erfüllte Wesen; es muß sich vielmehr erst allmählich aus dieser Welt "durch das Eingehen in Beziehungen herauswickeln" (347).

Denn in der ursprünglichen "naturhaften Verbundenheit" (348) gibt es noch keine Trennung von Ich und Nicht-Ich. Die Differenzierung in Ich und Nicht-Ich ist aber die Grundvoraussetzung für das Eingehen von Beziehungen und damit für das Werden der Person (349).

Psychoanalytisch wird diese Geschichte der Ichwerdung dargestellt von René A. Spitz (350): Das Kopfschütteln und später das Nein-Wort löst das Kind vom Erwachsenen, von der bisherigen Bemühung, es "so zu machen wie dieser" (351), und erbringt die Selbstidentifikation und die Identifikation des Erwachsenen als Anderen. "Diese Veränderung zeigt sich ... in der Persönlichkeit des Kindes als Autonomiezuwachs, der es ihm ermöglicht, durch Übernahme der Geste des Erwachsenen spontan seine Ablehnung zu bekunden" (352). Dabei geht dieser Prozeß nicht einfach in einem einzigen großen Schritt, sondern arbeitet sich aus einer Widersprüchlichkeit heraus, die die Zusammengehörigkeit des Doppelprinzips, die Absetzbewegung der Individuierung bei bleibender Bezogenheit bezeugt. Für solche Widersprüchlichkeit bringt René A. Spitz als Beispiel, daß "das Kind, wenn man ihm etwas anbietet, laut 'Nein' sagt und den Kopf schüttelt, zugleich aber nach dem angebotenen Gegenstand greift. ... Der eine Anteil (sc. des Kindes) befindet sich in Opposition zum Erwachsenen und sagt 'Nein' als Identifizierung mit dem Angreifer; der andere, auf die eigenen Wünsche gerichtete Anteil läßt das Kind nach dem begehrten Gegenstand greifen." Das wird von Spitz so verstanden, daß "das Ich des Kindes noch nicht vollständig integriert ist" (353).

In dieser sich trennenden Absetzbewegung zeigt sich die beginnende Selbstmacht des Kindes (354). Jedoch ist die aktive Trennung zugleich Erleiden der Lösung und Zufügung von Schmerz. So wird aufgenommen und wiederholt, jetzt durch eigene Tat, die ohnmächtig erfahrene Trennung der Geburt, die Otto Rank, einer der Lehrer Rogers' (355), "Trauma der Geburt" genannt hat.

Das "Trauma der Geburt" (356) wird erlebt und erlitten als Vertreibung aus der "lustvollen Ursituation im Mutterleib"; das wahre Leben liegt in der Balance der Akzeptation dieses Getrenntseins, einer Balance zwischen der mächtigen Tendenz, die alte Einheit wiederherzustellen, und der Gegentendenz, diesen machtvollen Wunsch zu verdrängen. Doch "wirkt gegen die Urtendenz zur Wiederherstellung der alten höchsten Lusterfahrung nicht nur die Urverdrängung als Schutz gegen die damit verbundene Wiederholung der größten Unlusterfahrung, der Urangst, sondern gleichzeitig auch das Sträuben gegen die Lustquelle selbst, an die man nicht erinnert werden will, weil sie unerreichbar bleiben muß. In dieser doppelt gefügten Verdrängungsschranke, die der Abhaltung von der Urlusterinnerung durch die Geburtsangst und dem Vergessen des schmerzlichen Geburtstraumas durch Erinnerung an das vorhergegangene Lusterlebnis entspricht, also in dieser Urambivalenz des Psychischen, liegt das Rätsel der Menschheitsentwicklung beschlossen" (357).

Oft lockt die Versuchung, den unvermeidlichen Schmerz der Trennung hinauszuschieben oder zu vermeiden. So wirkt sich Überbesorgnis (overprotection) schadenbringend aus. Der Schaden ist vergleichbar dem, der durch fehlende Akzeptation und damit durch Verhinderung der Ausbildung des Urvertrauens (358) verursacht wird.

In der ontogenetischen Betrachtungsweise wird das ursprüngliche Doppelprinzip Urdistanz und Beziehung als der Ursprung des Menschen in seiner Individualität und Personalität mit seiner notvollen Vorderseite "Distan-

zierung" und seiner notwendigen Rückseite "Beziehung" sichtbar. Genau darin ist das Geheimnis menschlichen Werdens, Lebens, aber auch Sich-selbst-Verfehlens verborgen.

2.6.9. Der ontogenetische Befund als Ansatzpunkt für die Wiederherstellung der Beziehungsfähigkeit durch Wiederholung

Die ursprüngliche Verbundenheit ist als Nach-wirkung zu spüren in der möglichen Bindungsfähigkeit, in der Wirklichkeit der Treue (359), in der festgemachten Rück-bindung (religio). Selbst die Erfahrbarkeit der Beziehungsstörungen und die Aufhebung der Beziehungslosigkeit in der helfenden Beziehung sind bestimmt von ihrer weiterwirkenden Kraft: negativ als bewegender Leidensdruck (360) und positiv als Eingehen und Einhalten des Behandlungsbündnisses.

Die helfende Beziehung kann als eine stellvertretende oder als eine Ersatz-Beziehung verstanden werden. Sie tritt in einem gewissen Sinn an die Stelle der ursprünglichen, symbiotischen Beziehung: der Mutter-Kind-Beziehung (361). Sie muß an diese Stelle treten, wenn die Annahme oder die Trennung, die Distanzierung aus der Urverbundenheit Mutter-Kind, nicht geglückt ist - entweder dadurch, daß der Mutter die Kraft der Akzeptation fehlte, oder dadurch, daß sie in Possesivität und Überbesorgnis die Kraft zur Distanzierung nicht fand. "Die Bereitschaft, sich nach der Methode der Mutter auszurichten, betrifft Nehmen und Geben und darin wieder die Fähigkeit, sich (zunächst, ehe eigene Identität erreichbar ist) mit der Geberin zu identifizieren. Wird diese Fähigkeit unterdrückt (weil die Mutter ohne Ende die Gebe-Rolle beansprucht) ist dem Menschen schon zu Anfang ein dialogisches Lebensmodell entzogen" (362). Die Last der auferlegten Symbiose macht den so an die Mutter Gebundenen zu neuen und anderen Beziehungen unfähig, es sei denn, solche Fesselung würde in der helfenden Beziehung gelöst und dadurch Beziehungsfähigkeit entwickelt.

Wolfgang Schmidbauer sieht den Vorgang von Distanz und Beziehung, wenn er feststellt, daß das Kind "nach einer anfänglichen Kontaktphase, in der die Bezugsperson unbedingt hautnah gespürt werden muß, zu seiner Distanzphase (drängt), in der die Bezugsperson nur in Situationen aufgesucht wird, welche den Reizschutz des Kindes überfordern" (363). In dieser ersten Phase der Entwicklung "entsteht der Urkonflikt zwischen Symbiose und Individuation" (364).

Im Regelfall muß in der helfenden Beziehung diese Doppelbewegung der Akzeptation und der Autonomisierung geleistet werden.

Viktor von Weizsäcker behauptet die Notwendigkeit einer helfenden Intervention, weil Personwerdung im Sinne der relationalen Identität nur durch das Hinzutreten einer anderen Person an die Seite der Mutter möglich ist: "Erst indem die einfache Bindung zwischen Mutter und Kind gelöst und durch Übertragung distanziert, transformiert wird, erst in dem wird überhaupt die Mutter für das Kind Person, eben neben der anderen Person" (365). "Wir halten also vorläufig fest, daß die Lösung vitaler Bindungen das erste, Autonomie das zweite, aber durchaus nicht letzte, sondern vorletzte Ziel der Psychagogie ist" (366).

So wird aus der ontogenetischen Herleitung von Individualität und Personalität aus Urdistanz und Beziehung die Gleichsetzung von Personalität und Relationalität im Menschen verständlich und für das Konzept der helfenden Beziehung verwendbar.

3. RELATIONALE IDENTITÄT DES MENSCHEN ALS SINN DER BEZIEHUNG

3.1. Der Mensch in seiner Bezogenheit

3.1.1. Die Relation zur Relationalität als Grundgegebenheit für den Menschen

Die Grundthese einer Anthropologie der Relationalität besagt: Mensch-Sein ist In-Relation-Sein. Der Mensch verwirklicht sich selbst nur in Beziehung (1). In Beziehung wird er Person; Person ist prozeßhaft gedacht (2). Darin ist impliziert, daß Person Voraussetzung und Resultat von Relationalität ist.

Dieser Prozeß der Selbstverwirklichung des Menschen ist als Personalisierung seiner Individualität, als die verantwortliche Übernahme seiner Einmaligkeit und Unvertretbarkeit in der Beziehung zu verstehen. Sowohl Voraussetzung wie Resultat der Selbstverwirklichung werden auch "Selbst" genannt (3).

Personsein, In-Beziehung-Leben und Mit-dem-ganzen-Wesen-Leben meinen dasselbe. Insofern bedeuten auch Potentialität, Bezogenheit und Personalität dasselbe. Die als Relationalität verstandene Personalität ist die dem Wesen des Menschen eigentümliche, seine eigentliche Möglichkeit. In der Verwirklichung dieser Möglichkeit zeigen sich Zusammengehörigkeit und Aufeinander-Angewiesensein von Individualität und Personalität, von Eshaftigkeit und Duhaftigkeit im Ich des Menschen.

Individualität und Personalität, Eshaftigkeit und Duhaftigkeit sollen aufgrund ihrer Kongruenz im Begriff der relationalen Identität zusammengedacht werden, damit deutlich wird, wie der Mensch im Prozeß der Selbstverwirklichung so von seiner Relationalität bestimmt ist, daß die Selbstverwirklichung, sein Personwerden, nicht nur der Beziehung zum Ande-

ren nicht widerspricht, sondern ihrer bedarf, ja sogar sich erst in der Beziehung erfüllt. Es geht folglich darum, nicht die Relation, sondern die Pole der Relation zu thematisieren und zu sehen, wie jeder Pol seiner individuellen Möglichkeit nach Ursprungsort und seiner personalen Selbstverwirklichung nach Resultat der Relation ist. Der Mensch wird begriffen als das Wesen, dessen Lebensmöglichkeit die Bezogenheit ist, und das sich seine Lebenswirklichkeit in der Beziehung - gebend und nehmend - erwirkt.

In dieser Bezogenheit, die für ihn Möglichkeit und Wirklichkeit seines Lebens ist, hat der Mensch zu sein. Dieses Zu-sein-Haben bedeutet, zu seiner eigenen Relationalität in Relation stehen zu müssen (4). Damit ist der responsorische Charakter des Menschseins an sich selbst und zu sich selbst gemeint: daß der Mensch sich zu seinem eigenen Sein, welches relational bestimmt ist, selbst noch einmal verhält und verhalten muß; er gehorcht immer und überall einem Anspruch - oder verweigert sich diesem (5).

Der Mensch hat zu sein; und dieses Zu-sein-Haben, das ihm verfügt ist, ist seiner eigenen Verfügung entzogen. Es wird ersichtlich, wie das Menschsein, weil es relational zur Relationalität steht, in die Unvordenklichkeit und in die Unbegreiflichkeit des Geheimnisses verweist (6). So kommt es zu der unüberbietbaren Zusammenstellung: das ist das "Seinsgeheimnis selber, das Person heißt" (7). Von diesem Geheimnis sind Herkunft, Gegenwart und Zukunft des Menschen in nicht einholbarer Unverfügbarkeit gekennzeichnet. Denn "das Geheimnis ist ein Rätsel geblieben, aber es ist ihm, dem Menschen zu eigen geworden" (8).

Der Mensch ist als Ich auf eine Weise unbegreifbar, die aus seiner inneren Relationalität hervorgeht. In dieser inneren Relationalität "kann ich mich selbst fragen: was bin ich? Wer bin ich? Ich kann auf diese Fragen auch sinnvolle Antworten finden. Aber: das, als was ich mich in solchen Antworten begreife, ist das Ich als Begriffenes. Aber das Ich als Begreifendes? Dieses liegt ... rückwärts und hinten und kommt nicht in den

Griff des Begriffs" (9). Das Ich erscheint also als Begriffenes und als sich selbst Begreifendes (10).

Diese letzte Unbegreiflichkeit des Ich durch sich selbst kann nur hingenommen werden. Sie kann nicht begriffen, wohl aber ergriffen werden. Sie wird in Wahrheit und Wirklichkeit ergriffen, wenn und weil diese Unbegreiflichkeit das Ich ergreift und betroffen macht. Dort ist Ursprung und erste Bewährung dialogisch verstandener Freiheit, der Freiheit, sich in das Zugeschickte zu schicken. Damit ist Freiheit vom Ursprung her verfügte Freiheit, die nur die Möglichkeit ihrer Akzeptation oder Ablehnung läßt. In der Ablehnung wird jedoch nicht dieses oder jenes abgelehnt, sondern mit der Ablehnung der Freiheit lehnt der Mensch sich selbst ab (11). "Der Mensch ist dadurch Mensch, daß er im Gegensatz zu allem Nichtmenschlichem so etwas vernimmt wie ein absolutes Gebot. Wenn er dem nicht entspricht, verfehlt er sich; wenn er ihm entspricht, gewinnt er sich. Der Mensch steht zwischen den Alternativen des Selbstgewinns oder der absoluten Selbstverfehlung" (12).

Selbstgewinn als Selbstakzeptation geschieht in einem und demselben Akt der ersten Beziehungsaufnahme, wiewohl in der Reflexion die Relation zur Relationalität von der Wirklichkeit der Beziehung zu unterscheiden ist.

Diese Unbegreiflichkeit des Ich, in der es nicht hinter sich selbst kommen kann, also seine Unvordenklichkeit, und die nicht hinterfragbare Erfahrung, in seine Relation zu seiner Relationalität gesetzt zu sein, haben dieselbe Struktur (13). Die Relationalität und die Individualität gehören zum begriffenen Ich; die Relation zu dieser Relationalität und die Personalität gehören zum begreifenden Ich. Das Akzeptieren dieser Relation zur Relationalität ist Leistung der Person. Im Wahrnehmen dieser Relation verhält sich der Mensch zu dem, der ihn in diese Relation gesetzt hat (14). Auch in diesem Sinne gilt: "Im Anfang ist die Beziehung" (15).

3.1.2. Das Ungenügen des Selbstverhältnisses an sich selbst

Die Unbegreiflichkeit des begreifenden Ich und die Unverfügbarkeit der Relation zur Relationalität verweisen in dasselbe Geheimnis des unvordenklichen menschlichen Ursprungs. Das begreifende Ich ist begriffen und die Relation zur Relationalität ist verfügt im ewigen Du.

Diese Verfügung verweist das Ich in seiner Unbegreiflichkeit an das Du; nicht, daß dieses Du die Unbegreiflichkeit des Ich begreifen könnte, aber doch so, daß es, anders als das Ich selbst, dieses Ich ganz umfassen kann (16). Insofern ist das Ich in seiner eigenen, unerfüllbaren, relationalen Struktur von sich selbst her sich selbst verweisend an das Du. Das Ich, das in eine wirkliche Beziehung zu sich gekommen ist (17), genügt sich nicht selbst, sondern erfährt an sich selbst Bezogenheit auf das Du als Ziel der unerfüllten und unerfüllbaren Selbstbezogenheit.

In der Unbegreiflichkeit seines Ich und in der Unverfügbarkeit seiner Relation zu seiner Relationalität kommt von innen her die Verwiesenheit auf den Anderen als das Wesen des Menschen zur Erscheinung.

Dieses Selbstverhältnis, das der Mensch ist, und die ihm eigene Verwiesenheit wird von Sören Kierkegaard als "Selbst" (18) bezeichnet. Wie er dieses Selbst verstanden wissen will, formuliert er eindrucksvoll: "Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. ... Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein. ... Ein so abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält" (19).

Von Kierkegaard wird hier dem Menschen eine dreifache Relation als Raum seiner Selbstverwirklichung zugeschrieben: Das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit (20), das Verhältnis zu diesem Verhältnis und in eins darin das Verhältnis zu dem, der ihn bestimmt hat, sich selbst durch das Verhalten in diesem dreifachen Verhältnis zu bestimmen. Nie ist von Summe, nie ist von Mixtur die Rede; das Entscheidende ist das Verhältnis: ein Endlicher verhält sich zum Unendlichen endlich-unendlich. Aber von diesem Verhältnis wird überdies ausdrücklich gesagt, daß es ein Verhältnis ist, das sich zu sich selbst verhält (21).

Diese Wirklichkeit, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält, nennt Kierkegaard "Selbst". In dem und durch das Selbst vollzieht sich, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Das Selbst ist also das Selbstverhältnis; es ist das Zueinander-Verhalten von Endlichkeit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Freiheit, Möglichkeit und Wirklichkeit, Eshaftigkeit und Duhaftigkeit, Individualität und Personalität.

Das Selbst ist nichts anderes als das Verhältnis dieser beiden Dimensionen der Wirklichkeit und insofern von diesen bestimmt, wie es sich bestimmen läßt. Die Behauptung ist, daß es in dieser Bestimmung selbst die führende Kraft ist: es ist aus Endlichkeit und Unendlichkeit und ist so, wie es Endlichkeit und Unendlichkeit zusammenbringt oder auseinanderhält, wie es als Endliches das Unendliche bestimmt, und wie es als Unendliches das Endliche bestimmt, oder: wie es sich als Endliches vom Unendlichen bestimmen läßt und wie es sich als Unendliches vom Endlichen bestimmen läßt. Das Selbst ist nichts anderes als das Verhältnis dazu, daß Endlichkeit und Unendlichkeit sich zueinander verhalten; nur dadurch ist es das Selbst und nichts darüberhinaus.

Für dieses Verhältnis schließt Kierkegaard aus, daß es einfach nur faktisch vorkommt. Es ist nicht die einfache Einheit des Beisammenseins von Endlichem und Unendlichem. Es ist auch nicht ein Verhältnis aus Selbstbestimmtheit oder Selbstgesetztheit. Für ihn als Glaubenden ist

dieses Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit, das sich zu sich selbst verhält, von einem Anderen, nämlich Gott, so gesetzt, daß es sich zu sich selbst verhalte. Das schließt ein, daß, wenn das Verhältnis sich zu sich selbst verhält, es sich in eins, das meint im selben Verhalten, zu dem verhält, der es als Verhältnis gesetzt hat. Sich-zu-sich-selbst-Verhalten, also Identität und Selbstverwirklichung, ist Sich-zu-Gott-Verhalten. Die Art des Selbstverhältnisses ist die Art des Gottesverhältnisses (22).

Dieses Selbstverhältnis ist immer das Verhalten zu einem konkreten, so und so bestimmten Selbst. Diese Konkretheit verdankt das Selbst der Wahl seiner eigenen Gestalt und Wirklichkeit aus den vielen, auch in der eingeschränkten Endlichkeit gegebenen Möglichkeiten (23). So ist in das Selbstverhältnis eingeschlossen, sich zu akzeptieren als einer, der wählen kann und wählen soll (24). "Die Wahl vollzieht in einem Akt zwei dialektische Bewegungen. Die eine Bewegung ist das Sich-los-reißen, das Sich-freimachen und Sich-konstituieren als unendliches Selbst, die andere Bewegung ist das Zurückkehren und Sichbinden, indem man sich als endliches Selbst in Freiheit übernimmt" (25). Insofern ist jede Wahl beängstigende Verendlichung.

Selbstverwirklichung als Sich-zu-sich-selbst-Verhalten in wählender Entscheidung zu einer Möglichkeit ist in eins ein relationales Geschehen in der begründenden Relation, also ein Verhalten zu dem, der die Möglichkeit zu solch freiwählender Selbstverwirklichung gesetzt hat. Selbstverwirklichung geschieht in Relation, Identität wird in Relation.

In diesem Versuch der Selbstverwirklichung, der Erlangung der eigenen Identität, ist der Mensch "schon immer in der Gefahr des Mißverhältnisses seiner selbst. Das Mißverhältnis ist keine Ausnahme, sondern gerade die Regel, weil das rechte Verhältnis herzustellen ja nur möglich wäre, wenn der Mensch sich derart übersteigen könnte, daß er v o n a u ß e n h e r die Gegensätze, die er ist, ins Gleichgewicht brächte und in diesem erhielte" (26).

Aber eine solche Übersteigung gelingt dem Menschen nicht; die Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit ist unmöglich (27). Es hilft nur die "erbauliche Wahrheit", auf die alles ankommt, "daß wir gegen Gott i m - m e r unrecht haben" (28). Denn jeder Mensch kann in seiner Endlichkeit der Unendlichkeit göttlicher Liebe nicht entsprechen. Sollte also "der Gedanke, daß wir gegen Gott immer unrecht haben, nicht begeisternd sein, denn was drückt er anders aus, als daß Gottes Liebe immer größer ist als unsere Liebe" (29)? Und so setzt er sein Mißverhältnis in die befreiende Wahrheit: "In einem unendlichen Verhältnis zu Gott ist er, wenn er erkennt, daß Gott immer recht, in einem unendlich freien Verhältnis, wenn er erkennt, daß er selbst immer unrecht hat " (30).

Kierkegaard illustriert seine Einsicht am Beispiel der Beziehung Liebender: die Kraft der wahren Liebe treibt immer weiter, so daß der Liebende sich, gemessen an der je größeren Möglichkeit der Liebe, in Wirklichkeit als Zurückbleibender erfährt; daß das Unrecht also in seiner auf die Unendlichkeit der Liebe hin zu überbietenden, aber unüberbietbaren Endlichkeit liegt. "So ist also der Wunsch, unrecht zu haben, Ausdruck für ein unendliches Verhältnis, die Einstellung, daß man recht haben will oder es schmerzlich findet, unrecht zu haben, Ausdruck für ein endliches Verhältnis! So ist es also erbaulich, immer unrecht zu haben, denn nur das Unendliche erbaut, das Endliche nicht" (31)! - Das Unerbauliche besteht in der satten Zufriedenheit: "man tut, was man kann" (32).

In dem tröstlichen Glauben an die unendliche Liebesmacht Gottes findet Kierkegaard die Begründung dafür, daß das unaufhebbare und unaufgebbare Grundmuster der Selbstannahme nicht die verschleiernde Akzeptation der Selbstzufriedenheit ist, sondern die Akzeptation des Mißverhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit, also die Akzeptation der bleibenden Differenz einer existierenden Abständigkeit; daß die wahre Akzeptation immer Annahme des Nicht-Identischen, Annahme des Unannehmbaren ist. Selbstannahme bedeutet demnach, sich mit sich selbst als dem Mit-sich-nicht-Identischen zu identifizieren.

So verweist die relationale Innenstruktur des Menschen wegen der Gefahr des Mißverhältnisses aus sich heraus. Die ersehnte Einheit und Einheitlichkeit, die Akzeptation des Nicht-Akzeptablen, die Identifizierung des Nicht-Identischen kann wie das Begreifen des begreifenden und begriffenen Ich nur von außen erbracht werden; denn nur von außen ist der Mensch in seiner Ganzheit zu sehen und wahrzunehmen. Kierkegaard glaubt diesen die Ganzheit und Identität des Selbst wahrenden guten Blick als den gnädigen Blick Gottes, seines Partners in diesem Glaubensverhältnis (33).

Das wahre Selbstverhältnis - lehrt Kierkegaard mit Berufung auf das Beispiel Abrahams, der seinen Sohn hinzugeben bereit ist - ist nur möglich, aus "der Kraft des Glaubens an das Absurde, der gegen alle Wahrscheinlichkeit daran festhält, daß Gott den Sohn wiedergeben wird" (34), also aus dem Glauben, der daran festhält, daß für Gott alles möglich ist (35). "Die Formel für den Glauben ist: im sich-Verhalten-zu-sich-Selbst, und im Selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte" (36).

Für Kierkegaard ist deswegen der Versuch der Selbstverwirklichung in radikaler Einsamkeit und Beziehungslosigkeit vermessene Vergeblichkeit, die in Verzweiflung umschlägt. In sich selbst wurzelnde Innerlichkeit, weil radikale Isoliertheit, ist die eigentliche Sünde (37). Diese Isoliertheit heißt zu recht Sünde; denn sie trennt von Gott und ist selbstverschuldet. Sie ist die Unwahrheit, weil der Mensch den Zwiespalt seiner selbst, den er synthetisieren soll, nicht wahrnimmt; deswegen findet er nicht den Anlaß zum Sprung in den Glauben, um aus diesem ersprungenen Glauben sein Selbstverhältnis im Glauben gründen zu können (38). So bleibt er in der Unwahrheit.

Daß Kierkegaard selbst dieser Glaube schwer wurde, zumeist nicht gelang und nicht das Leben durchtrug, gehört in seine eigene Geschichte. "Hätte ich Glauben gehabt, so wäre ich bei Regine geblieben", schreibt er 1843

in sein Tagebuch. "Damit will er sagen: Hätte ich wirklich geglaubt, daß 'für Gott alles möglich ist', also auch dies, meine Schwermut, meine Ohnmacht, meine Angst, meine schicksälige Fremdheit zur Frau und zur Welt zu lösen, so wäre ich bei Regine geblieben" (39). Aber ihm war es nicht vergönnt, im Glauben zu sehen: "Wir sind miteinander erschaffen und auf ein Miteinander zu. Die Geschöpfe sind mir in den Weg gestellt, damit ich, ihr Mitgeschöpf durch sie und mit ihnen zu Gott finde" (40).

Während Kierkegaards Glaube das erfahrene und erlittene Mißverhältnis des Selbst als Verwiesenheit an Gott versteht, der ihn in dieses Verhältnis gesetzt hat, ist für Buber die dem Menschen mitgegebene Bezogenheit Verwiesenheit an das "Mitgeschöpf", mit dem er zu "einem wesentlichen, seine Ganzheit einbeziehenden Verhältnis" (41) kommen soll. In der Beziehung ereignet sich die Selbstverwirklichung, vollzieht sich das Selbstverhältnis, wird die Balance oder die Synthese erwirkt, die jedem Partner aus Endlichkeit und Unendlichkeit herzustellen aufgegeben ist. In die Sprache der Dialogik übersetzt, heißt das: in der Beziehung verhalte ich mich durch die Beziehung zu mir selbst; ich bin ich mit dir, durch dich, deinetwegen: ich selbst.

Insofern steht das mitmenschliche Du formal am Platze Gottes; die Kierkegaardsche Formulierung ist übertragbar auf die Beziehung zu einem anderen Menschen, die so wesentlich für das Selbstverhältnis werden muß, daß die Möglichkeit des Selbstverhältnisses eine von dieser Beziehung zum anderen Menschen erwirkte Möglichkeit ist, damit in Wahrheit gilt: Das abgeleitete Selbst des Menschen ist "ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen", nämlich zu seinem Mitmenschen, verhält (42).

Die Sicht auf diese wesentliche Relationalität des Menschen ist erst freigegeben, wenn der "Weg von der Konstitution zur Korrelation" (43) gegangen und das Schema der Intentionalität (44) zerbrochen ist, in dem der Andere nicht als gleichursprünglich gesehen werden kann. Diese Gleichursprüng-

lichkeit zweier Partner in der Beziehung, aus der heraus erst Bezogenheit auf den Anderen als für den Menschen wesentlich verstanden werden kann, scheint das "neue Denken" (45) der Dialogik der christlichen und jüdischen Glaubenserfahrung zu entnehmen, in der das Selbstverhältnis als Verhältnis zu einem Anderen, nämlich zu Gott, verstanden wird. Und nur, wenn es in einem solchen Glauben aufgrund des Glaubens, das heißt also angeleitet von dem diesem Glauben eigenen Inhalt, möglich wird, an die Stelle des Beziehungspartners Gott den Beziehungspartner Mitmensch zu setzen und in der Dimension, in der das Selbstverhältnis sich als Gottesverhältnis ereignet, das Selbstverhältnis sich in eins als zwischenmenschliches Verhältnis vollzieht, wird es überhaupt möglich, die Beziehung so zu denken, daß sie für die eigene Identität, für das Selbst, für die Person unabdingbar wird. Dann wird Person als Du-Ich aus der produktiven und korrelativen, nicht konstitutiven Kraft der Ich-Du-Beziehung gedacht (46).

Diese Selbstbewegung des Menschen aus sich heraus findet auch Ferdinand Ebner im Anschluß an Kierkegaard, wenn er das Finden des wahren Du eines Ich mit dem Finden des Sinnes seiner Existenz gleichsetzt; dabei ist für Ebner "das wahre Du seines Ichs" Gott selbst; deswegen besteht der "Sinn seiner Existenz ... in seinem Verhältnis zu Gott", so daß er "im unerschütterlichem Vertrauen auf den ewigen Sinn seiner Existenz in Gott ... nicht mehr nach dem Sinn des Lebens fragen" braucht. Ebner identifiziert den Sinn des Lebens mit der Beziehung, mit dem In-Beziehung-Sein (47). Beziehung ist es, "was der Geist des Christentums fordert und vermag: das Ich im Menschen zu seinem wahren Leben im Geist zu bringen, es in ein Verhältnis zum Du zu setzen" (48).

In dieser Verwiesenheit auf den Anderen wirkt sich die personale Bezogenheit als die wesentliche Bestimmung des Menschen aus. Nur in der Beziehung zum Anderen verwirklicht er sich, ist er wesentlich, wird er Person und findet den Sinn seiner Existenz.

3.1.3. Bezogenheit als responsorische Personalität

Wenn der Mensch wirklich er selbst nur in der Beziehung wird, wenn also In-Beziehung-Sein die Art seiner Selbstverwirklichung, seiner Wesenserfüllung, seines Personwerdens ist, dann kann der Blick auf den einzelnen Menschen zwar von der Beziehung absehen, aber muß, wenn er den Menschen in seiner Wahrheit nicht verfehlen will, die Bezogenheit, die Beziehungsbedürftigkeit als Möglichkeit von Beziehung thematisieren. Zwar wird dann vom Menschen vor seiner eigentlichen, sein Wesen erfüllenden Wirklichkeit gesprochen, aber so, daß deutlich wird, wie e r a l l e i n n u r seine M ö g l i c h k e i t ist, die erst zur W i r k l i c h k e i t m i t d e m A n d e r e n wird. Insofern wird von der Bezogenheit und der Notwendigkeit der Beziehung die Rede sein müssen.

Während das traditionelle Personverständnis vor allem die Eigenständigkeit der Person thematisiert, die "Subsistenz der Geistnatur", ist das heute gängige Personverständnis nicht unwesentlich vom "relationalen Charakter des Personseins" mitbestimmt (49). In Bubers vom relationalen Denken bestimmter Vorstellung von Personsein liegt kein völliger Bruch zur klassischen Personauffassung vor. Vielmehr ist das überlieferte Personverständnis in seine Auffassung von Personsein eingegangen; versteht er doch Eigenständigkeit und Beziehung als korrelative Begriffe. "Erst der Mensch, der zum Einzelnen, zum Selbst, zur wirklichen Person geworden ist, (kann) ein vollkommenes Wesensverhältnis zum anderen Selbst haben ..., ein Wesensverhältnis, das nicht unterhalb der Problematik der Beziehung von Mensch zu Mensch, sondern oberhalb ihrer steht, das all diese Problematik umfängt, aushält und überwindet. Die g r o ß e Beziehung gibt es nur zwischen wirklichen Personen" (50). Also "ist ein substantielles Ich, im Sinne der klassischen Persondefinition nicht ausgeschlossen, nur liegt der Akzent bei Buber mehr auf dem Werden als auf dem Sein" (51).

Romano Guardini sieht diese Korrelation in sich gegenseitigem Bedingen von Gestalt und Akt: "Der aktualistische Personalismus behauptet..., es gebe die Person als ruhendes Seiendes überhaupt nicht; sie bestehe nur im Akt des Ich-Tuns und werde nur im Mitvollzug des Sympathieverhältnisses aufgefaßt. Diese Anschauung steht im Gegensatz zu jener anderen, welche Person mit Individuum gleichsetzt, sie also nur als Objekt nimmt. Beide sind dialektisch voneinander abhängig und beide lösen die Wirklichkeit auf. In Wahrheit ist Person nicht nur Dynamis, sondern auch Sein; nicht nur Akt, sondern auch Gestalt. In der Begegnung entsteht sie nicht, sondern sie aktuiert sich nur darin" (52).

In dieselbe Richtung zielt der Hinweis von Harald Holz, "daß die Struktur eines zugleich relationalen u n d subsistenten Verhältnisses als Grundstruktur von Personalität anzusetzen ist" (53). Damit sind aber "innerhalb der Struktur von Personalität ... exakt und proportional die ursprünglichen, jeweils formal (oder strukturell) unterschiedenen Vollzüge: der Selbstvollzug des Einzelnen als solcher, eben dieser Vollzug als bestimmt durch seine, konstitutive, Hinbezogenheit auf andere 'Selbste' oder Personen, weiter dieser Vollzug als innerlich mitbestimmt durch Welthaftigkeit" (54) gemeint.

In der Linie solcher Bestimmung des Selbstverhältnisses als und in Beziehung zum Anderen ist das Personverständnis des dialogischen Denkens zu entwickeln. Das Wesen des Menschen wird von Relationalität bestimmt. Diese wesentliche Bezogenheit ist die Personalität des Menschen, die Möglichkeit seiner Selbstverwirklichung als Person. Der wirkliche Mensch ist nämlich nur "Mensch m i t dem Menschen" (55). Das Personsein des Menschen verwirklicht sich in der wirklichen Beziehung von Ich und Du. "Person erscheint, indem sie zu anderen Personen in Beziehung tritt" (56).

Denn Menschsein ist, weil der Mensch das gegenüberseiende Wesen ist, als Personsein das "dem Gegenüber zugewandte Selbstsein" (57). Nur

im Gegenübersein kann er er selbst sein; er ist auf dieses Gegenüber angelegt und angewiesen. Darin zeigt sich der "Du-Aspekt" menschlichen Seins. Am eigenen Selbststand und Eigensein ist "immer schon der Andere, das Du mit seinem Wirken und der Tatsächlichkeit seines Daseins und seiner Beanspruchung eminent beteiligt". Denn "die Person realisiert sich prinzipiell im Miteinander, in der Korrelation". "Die interpersonale Korrelation bildet das Bedingungsfeld für das menschliche Selbstwerden" (58).

Bezogenheit zeigt sich als das Doppelvermögen der "dialogischen Potenz": "Auf-den-anderen-Hin" und "Vom-andern-Her", "Aktion und Passion" in eigentümlicher Verbundenheit (59); sie ist Verwiesenheit und Angewiesenheit auf den Anderen. "Relationalität bedeutet, daß der Mensch e r g ä n z u n g s b e d ü r f t i g ist" (60). Er kann nur er selbst sein, weil, wann und wenn er als Sich-Beziehender, also in Beziehung lebt. Dazu ergreift er sich in seiner Bezogenheit. Dieses Sich-selbst-Ergreifen als Bezogener, um in Beziehung zu leben, ist die "Aktion" des Personseins. Doch ist dieses Sich-selbst-Ergreifen und Einbringen, Überlassen und Ausliefern nicht allein durch die Aktion gewährleistet. Sie kann nur ins Ziel kommen, wenn sich Begegnung ereignet. Der Aktion entspricht die Passion, die Verwirklichung ist in Gleichursprünglichkeit vom Anderen abhängig.

Die Folgerung daraus, daß der Mensch nur er selbst wird, wenn er mit dem Anderen ist, daß Selbstverwirklichung nur in der Beziehung gelingt, daß die dem Menschen eigentümliche Potentialität "dialogische Potenz", Potentialität zum Annehmen des Anderen und zum Geben des Eigenen, ist (61), verlangt das Zusammenfallen von Selbstbewegung u n d Korrelation als Bedingung der Selbstverwirklichung des Menschen. Damit wird hier die Verwirklichung des Selbst nicht einfach als Selbstverwirklichung verstanden, sondern als Wirklichwerden des Selbst aus und in der Beziehung zum anderen seiner selbst (62). Der Andere, das Du, ist nicht Ursache für das "Werden des Selbst", sondern "die Voraussetzung für das

eigene Wirken des Ich", und dieses ist demnach das "Fazit der Gegenseitigkeit" (63).

Ohne den Anderen kann der Mensch nicht ganz sein. Die Ergänzungsbedürftigkeit ist keine Eigenschaft, kein Akzidens, sondern d i e Wesensbestimmung. Wie Platon den Aristophanes im Gastmahl erzählen läßt, ist diese Sicht von langer Herkunft; heißt es doch: "Jeder von uns ist demnach nur eine Halbmarke von einem Menschen" (64). Insofern wird die Ganzheit der Person nur durch den Anderen, durch die Beziehung zum Anderen erbracht und gewahrt.

Von seinem Ursprung her ist das Ich immer schon duhaft; denn es ist immer schon von der Urdistanz her bestimmt, in die Beziehung einzutreten. Diese ursprüngliche, konstitutive und wesentliche Duhaftigkeit wird im Theorem des eingeborenen Du erfaßt, wirkt sich in der Relation zur Relationalität aus und ist das eigentliche Gegenüber des ewigen Du. Von daher erweist sich der Mensch in all seinen personalen Vollzügen als responsorisch.

Der Mensch erfährt sich als ein Angesprochener, als ein Angeredeter. Seine Antwort auf diese Anrede ist "Ich", genauer "Ich-tun" (65). Das will sagen: worthaft und tathaft ist er ein Antwortender: Ich. Er lebt als zugesprochener Anspruch (66). Der Mensch ist vom Ursprung her als Du-Ich das Ich, das von einem Anderen mit "Du" angesprochen wird, den es selbst als Du, duhaft erlebt und dem es Antwort gibt. Von innen her gesehen, von sich selbst her gesehen, lebt der Mensch sich als Ich, aber er versteht dieses Ich als Antwort und nicht als erstes Wort (67). Sein Sein ist Antwort, Entsprechung, Beziehung, Bezogensein, und so verlangt es von sich selbst her nach einem anderen, gleichen, entsprechenden, dessen Sein Entsprechung, Antwort, Bezogensein ist. Die hier geforderte Beziehung hat für das einmal gewordene Ich keinen prinzipiellen Vorrang eines der Partner vor dem anderen, sondern beide Partner sind füreinander aus der Beziehung heraus in strenger Gegenseitigkeit Anredende und Antwort-

gebende. In der ursprünglichen Antwortstruktur der Personalität sind Aktion und Passion, Anruf und Antwort, als korrelative Modi in Gleichzeitigkeit und wechselseitiger Ursächlichkeit enthalten.

Diese Bezogenheit, diese Verwiesenheit auf den Anderen hin nennt Buber das eingeborene Du. Das eingeborene Du ist die Beziehung vor der Beziehung, das "Apriori der Beziehung" (68), die Möglichkeitsform der Beziehung (69). Auf sie wird zurückgeschlossen aufgrund der Verwirklichung solcher Möglichkeit. Aus der erlebten Beziehung heraus werden die Bedingungen für die Beziehung erkannt.

Die Verwirklichung dieser Bezogenheit ist der personale Akt, der die Person und ihre Identität ergibt. Das Bezogensein zielt also auf den Anderen und, indem es sich auf den Anderen bezieht, bezieht es sich auf sich selbst als Verwirklichung des in ihm angelegten relationalen Apriori. Der Mensch ist nur er selbst in Beziehung zum Anderen.

Das eingeborene Du, die Anredbarkeit und die Antwortfähigkeit, verwirklicht sich am begegnenden Du (70). Begegnung ist nämlich immer reziprok zu verstehen; in den beiden Sich-Begegnenden wird das eingeborene Du jeweils am Anderen wirklich, für den es selbst das begegnende Du ist; das eingeborene Du wird wirklich als begegnendes Du am begegnenden Du. So bilden sich die beiden Pole in Begegnung oder Beziehung, die Buber dazu bringen, von "Bipolarität" der Beziehung zu sprechen (71). Die Dynamik der Bezogenheit kommt erst ins Ziel, wenn sie reziprok der Bezogenheit des Anderen entspricht, wie diese ihr entspricht. In dieser Dynamik liegt die Kraft der Grenzüberschreitung, der Zug zum Anderen als Anderen vermöge der Verschiedenheit im Gemeinsamen.

Während der Mensch durch seine Individualität unterschieden und dadurch geschieden und abgegrenzt vom Anderen und eingegrenzt in sich selbst ist, bewegt seine Personalität ihn über diese Begrenztheit und erwirkt sich sein Offensein und sein Teilnehmenkönnen am Anderen. Personsein ist Teilgeben und Teilnehmen. "Durch die wesentliche Beziehung ...

werden die Schranken des individuellen Seins faktisch durchbrochen und es entsteht ... eine Aufgeschlossenheit von Wesen zu Wesen" (72). "Die Person sagt: 'Ich bin'" (73). Sie wird durch Sein, durch Werden, durch Offenheit zum Anderen und für die eigene Zukunft bestimmt; sie lebt, von der Individualität bestimmt, sich in Freiheit selbstbestimmend, ins unbestimmte Offene hinein (74). In dieser Offenheit wird die Person durch die Teilhabe an dem bestimmt, was zwischen den Partnern ist (75), und insofern durch den Partner, als dieser andere Partner auch daran teilhat (76). "Die Person wird sich ihrer selbst als eines am Sein Teilnehmenden, als eines Mitseienden, und so als eines Seienden bewußt" (77).

In dieser Teilnahme am Sein liegt das Grenzüberschreitende. Es ist zu verstehen als Eintreten in die gemeinsame Wirklichkeit des Seins, ein wirkliches Übernehmen dessen, was als Möglichkeit in der Personalität immer schon eröffnet ist. An diesem Gemeinsamen hat der Partner in gleicher Möglichkeit Anteil. In diesem Gemeinsamen sind die Sich-Begegnenden und Aufeinander-Beziehenden schon vermittelt. Insofern reicht Beziehung ins Unvordenkliche und hat immer schon angefangen (78). Teilnehmen und Teilgeben von Personen aneinander ist als Verwirklichung solcher immer schon gegebenen Möglichkeit nicht einfache Unmittelbarkeit, sondern vermittelte Unmittelbarkeit (79).

Diese Teilnahme am Gemeinsamen ist der ontologische Grund für die zur Personalität gehörende Mutualität und Reziprozität als Ausformulierungen der responsorischen Grundstruktur. Personsein hängt immer an der Ent-deckung und Verwirklichung des Anderen als Person (80).

3.2. Prozeß der Identitätsgewinnung aus Individualität und Personalität

3.2.1. Das Miteinander der formalen Personalität und der materialen Individualität in der Bezogenheit

Person, Identität und Selbst meinen dieselbe Wirklichkeit: die erfahrene Einheit des Menschen (81), seine Selbstverwirklichung im Selbstverhältnis aufgrund von Beziehung. Der Mensch ist seine eigene Einheit; Identität ist Lebensresultat und Beziehungsergebnis. Er kann "seine Einheit nicht als ein Objekt wahrnehmen" (82); aber er lebt und erlebt sie. Nur der geeinte, der mit sich identische Mensch ist beziehungsfähig; umgekehrt dient die Beziehung der Einung mit sich selbst, der Selbstidentifikation (83).

Bei einer Darstellung dieser relationalen Identität muß die Unterscheidung von Individualität und Personalität vorausgeschickt werden. Denn die Zwiefalt der Wirklichkeit zeigt sich im Hinblick auf die Bezogenheit als Unterschied von Individualität und Personalität (84). Relationale Identität aber verwirklicht sich im Miteinander- und Füreinandersein von Individualität und Personalität.

Mit dem Individuumsein ist die Einzigkeit des so und so Bestimmtseins, das bloße "Sosein" des Menschen gemeint, und mit Personsein ist die Tatsache der Verwirklichung, das "Daß" des Soseins bezeichnet. Dabei ist die Personalität die Möglichkeit der Stellungnahme zu sich selbst und der Beziehung zum Anderen, die sich im Sosein verwirklicht, weil es als Möglichkeit zu diesem Sosein gehört. Individualität und Personalität machen das ganze, auf Einung angelegte Sein des Menschen aus (85).

In der Urdistanz ist das Individuum in seiner Individualität herausgesetzt und ihm die Personalität als Bezogenheit, als erste Möglichkeit, mitgegeben; durch Verwirklichung dieser Bezogenheit in der Beziehung wird

die Person. Die Bezogenheit richtet sich eigentlich, ursprünglich und zuerst auf den anderen Menschen. In der Erstbeziehung wird das Individuum Person und gewahrt den Anderen als Person (86). Für die Erstbeziehung darf nicht in Entsprechung zum Terminus "Urdistanz" der Terminus "Urbeziehung" genommen werden. Denn während die Ursprungskraft der Distanzierung in der bleibenden Selbigkeit des Individuums einbehalten ist, verwirklicht sich die Beziehungskraft der Personalität in wechselnden Beziehungen und unterschiedlichen Bereichen.

In der Richtung auf den Anderen soll der Mensch entsprechend der Bezogenheit bleiben. Dabei wechselt das Bezogensein, das Personsein, zwischen der Aktualität jeweiliger Beziehung und ihrer Latenz mit der Möglichkeit zu neuer Beziehung.

Zum Personsein nämlich gehört das Leben in wechselnden Beziehungen. Begegnung folgt auf Begegnung; sie lösen einander ab, bedingen einander; in ihnen entwickelt sich die Person, aber nur aufgrund der von den einzelnen Beziehungen bestimmten und in den Beziehungen wirksam gewordenen Individualität. Das Resultat des personalen Lebens lagert sich in die Individualität ein. Personalität als Bezogenheit ist nur formal zu verstehen (87) als Beziehungsbedürftigkeit, Beziehungsfähigkeit und Beziehungswilligkeit.

Wenn aber das Entscheidende für das Menschsein das Personsein in seiner Formalität ist, dann droht die Gefahr, daß das Individuum in seiner Individualität und Materialität gleichgültig wird. Dieser Gefahr ist Buber nicht immer entgangen. Für ihn lebt die Beziehung nur von der Personalität und abstrahiert von der Individualität. Deswegen ist das Du auswechselbar; von ihm kann ja nichts gewußt werden (88). "Indem Buber in den Begriffen der Person und des Eigenwesens zwei Extreme miteinander vergleicht, setzt er nicht nur das Wesen der Individualität einer bedauernswerten Unterbewertung, sondern gleichzeitig die inhaltliche Fülle der Person, des Ich und Du der Beziehung einer unverkennbaren Formalisierung

aus, die sie in gefährliche Nähe der Leere rückt. Personsein ist dann gleichbedeutend mit In-Beziehung-sein, unabhängig von der Frage, wer zu bzw. mit wem in Beziehung ist" (89). Ähnliche Bedenken erhebt Wolfgang Kluxen gegen den dialogischen Personalismus, wenn er zu recht feststellt, daß "der Personalismus mit der 'Natur' jegliche Bestimmtheit von der Art der Grenze verschwinden läßt" (90).

Denn in der ich-duhaften Begegnung, in der Beziehung von Ich und Du, die von Person zu Person geschieht, weiß einer vom anderen nichts, weder etwas von seiner Individualität noch von seinem Wesen. Beziehung geschieht im reinen Miteinandersein. Natur in ihrer individuellen Ausbildung wird dagegen "der a-personalen 'Es-Welt' zugewiesen" (91).

Zwar ist Buber darin zuzustimmen, daß jede personale Beziehung Beziehungsfähigkeit entbindet und so personalisiert. Doch darf damit nicht geleugnet werden, daß jede Beziehung durch die Individualität beider Partner ihre je besondere Färbung, Stimmung und Erlebnisweise bekommt. Darin wirkt sich die Kongruenz von Individualität und Personalität aus.

Die Person hat nichts anderes als Material ihres Selbstverhältnisses und ihrer Beziehung als das Individuum. Gleichgültig, wem gegenüber, kann sich die ganze Kraft der Personalität entfalten und den Bogen der Beziehung errichten. Wegen der Ausschließlichkeit ist immer nur die Beziehung zu e i n e m Menschen in Aktualität möglich. Gleichzeitige Beziehungen, die zum Leben des Menschen gehören, sind in "Latenz" (92) zurückgenommen und werden dennoch, insofern sie das Individuum als solches bestimmen und qualifizieren, auch in der jeweiligen Aktualität der Beziehung dieses sich in der Beziehung personalisierenden Individuums wirksam.

In diesem Prozeß der Identitätsgewinnung wirken Individualität und Personalität zusammen. Was in dem Prozeß passiert, gehört der Individualität, der Es-Welt an; wodurch es passiert, gehört der Personalität, der Du-Welt an: die personalisierte Individualität, also die Person in ihrem

Wirklichwerden, gehört beiden Welten an, lebt deren Kongruenz.

Person ist die Weise des Menschen, seine Individualität zu leben. Dazu gehört die Kontinuität als Dimension der Selbigkeit. Die Person will diese Kontinuität, weil sie die ihr zugehörige Individualität will. Die Person ist nichts ohne das Individuum. Die Person ist das Verhalten zum Individuum, in dem das Individuum Person wird. Personalität ist diese Möglichkeit, sich zur Individualität zu verhalten. Die Selbigkeit (Kontinuität) kommt zunächst dem Individuum zu. Das Selbst ist die Weise, wie die Person diese Selbigkeit vorkommen läßt, und zwar in der Identität von Selbstverhältnis und Beziehung.

Die im Individuum fundierte personale Identität hängt aber nicht nur äusserlich am Individuum, sozusagen als die Möglichkeit des Individuums, sondern ist die von Buber nicht bedachte, eigentliche Aufgabe, die von der Individualität der Person gestellt wird: sich zu ihr zu stellen, sich zu ihr zu verhalten, sich mit ihr zum Anderen, zur anderen Person und zur Welt zu verhalten. Insofern zeigt sich das Individuum als dieses Es duhaft, weil es die Person in Anspruch nimmt.

Der Mensch wird wirklich als persongewordenes Individuum; in der pronominalen Sprechweise heißt das: das wirkliche Ich ist der Zusammenfall von Du-Ich und Es-Ich, das "Du/Es-Ich"; es ist das Ich in der duhaft gelebten Eshaftigkeit. Personsein ist ein Du-Ich-Sein, das im Selbstverhältnis dem du-eshaften Geheiß der Individualität gehorcht und sich als ein Ich mit seinem ganzen Wesen in der Beziehung zum Anderen lebt. Personsein ist das Sich-mit-sich-selbst-in-der-Beziehung-Identifizieren (93).

3.2.2. Die zu überwindende Diskontinuität

Weil die Verwirklichung des menschlichen Daseins in der Beziehung be-

steht, jedoch die Beziehungen wie die Partner wechseln, stellt sich die Frage nach der Wahrung von Identität und Kontinuität. Deswegen wird behauptet, daß Buber in seiner aktualistischen Tendenz "die substantielle Kontinuität der Person" auflöst (94).

Buber versucht Identität und Kontinuität des menschlichen Lebens entsprechend der zwiefältigen Wirklichkeit auf zweierlei Art zu wahren: zum einen durch die Kontinuität der Es-Welt, in der das menschliche Individuum eingeordnet ist (95), und zum anderen durch die "Latenz", wie Buber die Nachwirkung der Beziehung jenseits ihrer Aktualität nennt. An der Ausarbeitung dieser durch die Individualität gegebenen Kontinuität und Identität zeigt sich Buber wenig interessiert. Er thematisiert sie nur, um vor dem Verfall des Menschen in das Eigenwesen zu warnen. Sein eigentliches Thema ist die Ich-Du-Beziehung, in der allein der Mensch voll personal wirklich, weil ganz gegenwärtig ist. Solche Gegenwärtigkeit wird geschenkt und ergriffen von Augenblick zu Augenblick, oder sie wird verpaßt (96). Den "Augenblick", die "Stunde" (97) gilt es wahrzunehmen. Nicht alles ist zu jeder Zeit möglich; es gibt die verpaßte Gelegenheit (98). Insofern bekommt das Leben des Menschen von der Zeit her, in der Ruf und entsprechende Antwort ergehen, seine Qualität. Anrufende Zeit ist von der Diskontinuität charakterisiert. Sie ist wegen des Entscheidungsgehalts eher kairologisch als chronologisch zu bestimmen (99). "Buber hat mit der Betonung des Augenblicks ... ein echtes Moment und Anliegen der Zeitstruktur erfaßt, das man als die Kostbarkeit der Stunde bestimmen könnte" (100).

Im Augenblick, also in der Stunde, in der Gegenwart und Gegenwärtigkeit der Partner ist die eigentliche Dimension der Ich-Du-Beziehung (101): Momente der Innigkeit oder Stunden ohne Dauer, also unmeßbare, nicht zählbare Gegenwart. Buber versteht Gegenwart zeitlos und zeitüberwindend (102).

Der Ich-Du-Beziehung kommt also der Charakter einer Grenz- oder

Höchsterfahrung zu. Ihre Intensität ist auf Dauer nicht lebbar (103). Insofern ist von der reinen Ich-Du-Beziehung her, in der allein die Person wirklich ist, keine Möglichkeit gegeben, die Kontinuität des Lebenslaufes zu wahren, es sei denn, durch die Konstruktion eines "psychologischen Ich" aus der "Dialektik von Person und Eigenwesen" (104).

Während es in dem Koordinatensystem der Es-Welt für das Individuum die Kontinuität in der zeitlichen Erstreckung gibt, kann es für die Person, die nur in der Gegenwart der aktuellen Beziehungsereignisse ist, "kein dem Eswelt-Kontinuum ähnliches Kontinuum der Duwelt geben" (105). Denn "das Du kennt kein Koordinatensystem" (106).

Der krasse Dualismus der beiden Haltungen und der beiden Wirklichkeiten, in denen jeweils das Ich und der Andere erfahren werden, wird schon von Anfang an nicht durchgehalten, sondern durch den Gedanken der "Latenz" durchbrochen. Beziehung ist nur "im Wechsel von Aktualität und Latenz" (107).

Für Buber ist das Wort "Beziehung" bedeutsamer, weil umfassender, als das Wort "Begegnung". Denn "Begegnung" bedeutet etwas nur Aktuales (108). Der Begriff der "Beziehung" aber eröffnet die Möglichkeit, von Latenz zu sprechen; in ihr ist die Erinnerung an empfangene und geschenkte Begegnung, an die Aktualität der Ich-Du-Beziehung aufgehoben, und sie bietet die Möglichkeit des Wieder-Anknüpfens. Manchmal ist "zwischen den Du-Momenten ein unfaßbarer, ein gleichsam vibrierender Zusammenhang" (109). In der Latenz ist "jene unterirdische Dialogik, jene stete potentielle Gegenwärtigkeit des einen für den anderen gestiftet und dauert" (110). Dabei versinkt notwendigerweise die eigene und des Partners Gegenwart jeweils in Gewesenheit; die jeweilige Ich-Du-Beziehung war, aber ist nicht mehr; sie kann allenfalls zu einer "in einer Ich-Es-Relation repräsentierbaren" werden (111). In solcher "repraesentatio" erinnerbar, kann sie ihre Kraft behalten, so daß, wie sie vorher in der Gegenwart der Beziehung die Ganzheit der Welt oder die Welt zur Gänze ausfüllte, sie

jetzt diese Welt in ihrem Licht zeigt. Das ist der Schein jenes Lichtes, das in der Begegnung von Ich und Du angezündet wurde. Denn in der Begegnung ist Du alles "und füllt den Himmelskreis. Nicht als ob nichts andres wäre als er (sc.: der da in der Begegnung zum Du geworden ist): aber alles andre lebt in s e i n e m Licht" (112).

Deswegen wird die Ich-Du-Beziehung mit dem Zucken eines Blitzes (113) verglichen. In der momentanen Helle des Blitzes, der Gegenwart des Ich-Du, die blitzschnell versinkt, wird die ganze Landschaft des Lebens beleuchtet und das in der Begegnung für das Ganze erweckte Auge behält das Gesehene für immer. Oder anders gesagt: die Kraft des in der Beziehung gesprochenen Wortes "Du" kann im angesprochenen Sprechenden so nachklingen, daß jedes zukünftige Wort als Erläuterung, als Kommentar wirkt; denn dieser einmal zur Person gewordene Mensch kann dann von allem und jedem auf seine Duhaftigkeit angesprochen und in Anspruch genommen werden.

Auf diese Duhaftigkeit wird er angeredet in den wechselnden Beziehungen des Lebens. Personsein entwickelt sich in dem Maße, wie sich die Beziehungen entwickeln. In der Reihe der Beziehungen und Begegnungen bildet sich der "Kern der Person" (114). "Gegenüber kommt und entschwindet, Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstieben, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein" (115).

Die Entwicklung der Person in wechselnden Beziehungen erbringt im Menschen "über die jeweilige Beziehung hinaus ... eine habituelle Bereitschaft und Fähigkeit zu neuer aktueller Beziehung" (116). "Die Teilnahme bleibt in ihm angelegt und lebendig bewahrt" (117). Insofern ist die Person mehr "als der jeweils präsente Pol der Beziehung" (118). Denn durch die Beziehungen entsteht eine Haltung, die "Wesenshaltung", aus der heraus jeweils Begegnung und Beziehung erneut möglich sind "ohne Vorsatz, aber auch ohne Gewöhnung" (119).

Solche "Haltung" vermag jedoch nicht eine eigentliche Kontinuität der Person zu gewährleisten. Denn wirkliches Leben der Person gibt es nur in der erfüllten Gegenwart mit dem Du und nicht ohne das Du. Dennoch scheut sich Buber, dem Einwand der Diskontinuität zuzustimmen (120). Denn er hat immer schon eine Art lebendigen Zusammenhangs gesehen, wenn auch im Bild der Verwandlung. "Das Es ist die Puppe, das Du der Falter. Nur daß es nicht immer Zustände sind, die einander reinlich ablösen, sondern oft ein in tiefer Zwiefalt wirr verschlungnes Geschehen" (121). Es bleibt also auch in diesem Ineinander der Unterschied, die tiefe, unüberbrückbare Zwiefalt. Vom Zusammenhang und Zusammenwirken der beiden Haltungen spricht Buber auch, wenn er im Bild des Baumeisters und des Gehilfen beide zusammen das menschliche Dasein aufbauen läßt; "es kommt nur darauf an, wer von beiden je und je der Baumeister und wer sein Gehilfe ist. Vielmehr, es kommt darauf an, ob die Ich-Du-Relation der Baumeister bleibt; denn als Gehilfe ist sie selbstverständlich nicht zu verwenden, und gebietet sie nicht, dann ist sie schon im Verfall" (122). Aber auch in diesem Zusammensein gewahrt Buber den Unterschied so sehr, daß er ihn sogar in das Ich selbst verlegt: "Es verhält sich ... nicht so, daß in den beiden Relationen, Ich-Du und Ich-Es, das Ich das gleiche wäre" (123).

Aus dieser bleibenden Diskontinuität, der "Diskontinuität von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit", "von Ich-Du-Verhältnis und Ich-Es-Verhältnis", die er als Wechsel zwischen Eigenwesen- und Personsein ethisch qualifiziert, obwohl sie für ihn ontologisch unumgänglich sind (124), führen nur zwei Wege: Einmal ist es möglich, die schlechte Kontinuität des Ich-Es-Verhältnisses herzustellen, "indem man auf dem Grunde dieses Verhältnisses einen Erkenntniszusammenhang, einen vermeintlich zulänglichen Zusammenhang von Aussagbarkeiten erbaut, und diesen nun gewissermaßen zu dem Sein transmutiert, innerhalb dessen und mit dem man zu leben hat" (125). In ihr hat sich dann das menschliche Leben in die Uneigentlichkeit und Unwesentlichkeit des Eigenwesens verloren. Allerdings bleibt der Anspruch zur Umkehr in "das Ich-Du-Verhältnis, die je und je

im irdischen Stoff erscheinende Gnade" (126). Der zweite Weg führt in eine andere Dimension der Kontinuitätswahrung: Im Übersteigen der irdischen Möglichkeiten findet das religiöse Denken die Kontinuität als ständige Anerkennung der Diskontinuität aus Glauben. Hier erweist dann die nichthintergehbare Relation zur diskontinuierlichen Relationalität, in die der Mensch gesetzt ist, ihre Kraft. Die Kontinuität wird gewonnen durch die "Akzeptation des menschlichen Daseins in seiner faktischen Diskontinuität" (127). Die Diskontinuität zu leugnen, wäre die Verleugnung des Menschen als der, der er ist.

Weil Buber im Bedenken der Zwiefalt nur zur Getrenntheit und Unvermischtheit der beiden Haltungen kommt, also letztlich die Diskontinuität nicht überwinden kann - denn er bedenkt nicht die Kongruenz in der Zwiefalt der Wirklichkeit - , rettet nur der Glaube an die kontinuierliche Akzeptation des Diskontinuierlichen durch das ewige Du und bewährt sich daran, mit seiner eigenen Diskontinuität und der Diskontinuität der Anderen leben zu können.

Wenn aber konsequent an der Kongruenz von Duhaftigkeit und Eshaftigkeit, Personsein und Individuumsein festgehalten wird, dann sind die Schwierigkeiten, denen Buber im Hinblick auf die Kontinuität des menschlichen Lebens letztlich doch nicht entgehen konnte, überwindbar.

Von Identität wie von Kontinuität ist dann in einem doppelten Sinne zu sprechen: Einmal gehören Identität und Kontinuität zum Individuum als solchem und bezeichnen dessen Selbigkeit, wie es in den Lebensdimensionen der Es-Welt durch die Koordinaten von Raum und Zeit eingeordnet ist; damit hängt die Kontinuität des Individuums an der Kontinuität der Es-Welt und ist von außen wahrzunehmen, wie es dem Blick in der Einstellung Ich-Es entspricht (128). Zum anderen sind Identität und Kontinuität eine Leistung der Person als solcher, in der sie sich zur individuellen Identität und Kontinuität verhält. Der Grundakt dieses Verhaltens - und darin ist Buber zuzustimmen - muß immer Akzeptation sein. Sie ist erst und nur möglich

als Nach- und Mitvollzug von in Beziehung gewährter Akzeptation. Personale Identität ist insofern die Innenerfahrung oder Innenwirkung der Beziehung.

Wie die Person ihre Kontinuität in Verbundenheit mit der Kontinuität des Individuums wahrt, wird von ihr selbst bestimmt; das heißt: die individuelle Kontinuität ist immer gegeben; die personale Kontinuität hängt an dieser individuellen Kontinuität, aber hängt so an ihr, wie die Person sich selbst als Individuum, das heißt in ihren individuellen Möglichkeiten, bestimmt. Da zu dieser Bestimmung die Annahme der individuellen Kontinuität gehört, resultiert: es gibt Umkehr, aber keinen Bruch; es gibt Reue, aber keine Verleugnung; es gibt den Neuanfang nur in der eigenen Gewordenheit (129). Das Individuum hat seine Erstreckung in Raum und Zeit, die Person ist die jeweilige Weise seiner Gegenwart, in die Vergangenheit eingeholt und Zukunft vorgeholt wird.

Auf diese Weise wird verständlich, daß und wie die Veränderung (130) als Vorgang der Selbstverwirklichung in die Kontinuität des Personseins gehört (131). Denn die Person ist werdend ihre Identität, indem sie immer mehr sie selbst wird. Identität ist prozeßhaftes Ergebnis des durch die Person in Beziehung erbrachten Selbstverhältnisses als Selbstidentifikation. Dabei ist die Person als Vollzugsgestalt und die Identität als Ergebnisgestalt zu sehen. Als Prozeß ist die Vollzugsgestalt selbst schon immer die Ergebnisgestalt. "Das Leben i s t nur, indem es w i r d. Und nur solange es je w i r d, ist es" (132).

Der Gedanke der Kongruenz von Du und Es verhindert auch eine pathetische Betonung der Gegenwart als Aktualitätsform der Person und vermeidet, daß die Beziehung zum bloßen Augenblick "isoliert und abstrahiert" wird und so das Leben der Person wieder in diskontinuierliche Momente zerrissen wird. "Der Augenblick vermag vielmehr seiner Aufgabe nur dann zu entsprechen, wenn er zugleich nach hinten und nach vorne blickt" (133). Der nur kairologisch verstandene Gegenwartsbegriff Bubers muß

so aufgehoben werden, daß in ihr nicht die Verleugnung oder das Vergessen von Vergangenheit und Zukunft geschieht, sondern gerade das Ankommen und Einsammeln von zukünftigem und vergangenem Leben kraft der Bezogenheit möglich wird. Dann ereignet sich im Selbstverhältnis das Leben im Hier und Jetzt so, daß es sich frei von jeglicher Fesselung an diese der Vergangenheit stellt und frei von der Illusion des bloß Möglichen sich nicht in die noch nicht gegebene Zukunft verträumt. Im Hier und Jetzt fallen kraft der Bezogenheit Kairos und Chronos auch in Kongruenz zusammen. Auf die Beziehung hingeblickt, zeigen sich in ihrer Gegenwart die Partner so, wie sie in ihrem jeweiligen Selbstverhältnis einander Vergangenheit und Zukunft präsentieren.

3.3. Möglichkeit des Selbstverhältnisses

3.3.1. Mißlingendes Selbstverhältnis als Eigenwesen

Für die Ausarbeitung der Struktur und Bedeutung des Selbstverhältnisses innerhalb der relationalen Identität, der Selbstidentifikation in der Beziehung, gibt das Beziehungsdenken Bubers keine rechte Hilfe. Denn Buber vermag das Selbstverhältnis des Menschen nur negativ zu sehen als die gefährliche Möglichkeit, in den "Selbstwiderspruch" zu geraten und sich zum "Eigenwesen" zu verfestigen (134).

Diese Geringschätzung des Selbstverhältnisses wird verständlich, wenn man berücksichtigt, daß Buber seine "Philosophie des Dialogs" im Kampf gegen eine "individualistische Anthropologie" entwickelte, "die sich im wesentlichen nur mit dem Verhältnis der menschlichen Person zu sich selbst ... beschäftigt" (135). Er wendet sich also zuvorderst gegen die verkehrende Welt- und Menschenauslegung, die er Individualismus nennt: "Die menschliche Person fühlt sich zugleich als Mensch ausgesetzt von der Natur ... und als Person isoliert mitten in der tosenden Menschenwelt. Die erste Reaktion des Geistes auf die Erkenntnis der neu-

en unheimlichen Lage ist der moderne Individualismus .... Im Individualismus unterfängt sich die menschliche Person, diese Lage zu bejahen, sie in eine bejahende Reflexion, einen universalen amor fati zu tauchen; sie will die Trutzburg eines Lebenssystems bauen, in dem die Idee erklärt, die Wirklichkeit wie sie ist zu wollen" (136). Diese reflexive Haltung verführt zur falschen Selbstakzeptation. Denn in dieser Selbstakzeptation des Individuums als Individuum verfehlt sich der Mensch; die Akzeptation müßte ihm in der Beziehung als von Anderen zu übernehmende zukommen. Solche Verfehlung gehört aber dergestalt zur ureigenen Möglichkeit des Menschen, daß er sie sogar in der idealisierten Gestalt der Autarkie, der "splendid isolation", als Wert und Norm hinstellen konnte und kann. Er "akzeptiert ... sein Isoliertsein als Person, weil erst die mit anderen unverbundene Monade sich als Individuum im äußersten Sinn erfahren und verherrlichen kann. Um sich vor der Verzweiflung zu retten, mit der ihn seine Vereinsamung bedroht, ergreift der Mensch den Ausweg, diese zu glorifizieren" (137).

Dieser Glorifizierung der Isolation widerspricht Buber leidenschaftlich. Für ihn gibt es Wirklichkeit nur in der Teilnahme, Person nur in der Beziehung. "Durch die Berührung jedes Du rührt ein Hauch des ewigen Lebens uns an. ... Alle Wirklichkeit ist ein Wirken, an dem ich teilnehme, ohne es mir eignen zu können" (138). Da, wo solche Teilnahme am Sein des Anderen nicht geschieht, entsteht aus "Selbstzueignung" eine Art Abgeschlossenheit, die dem "Eigenwesen" eigen ist. Das Eigenwesen lebt aus sich und für sich. Es erscheint immer nur als "gegen andere Eigenwesen abgesetzt" und von ihnen getrennt. Es kennt keine Teilnahme; es hat n u r s i c h . Es h a t sich aber auch nur (139). Sich nur zu haben, ist Verlust von Wesentlichkeit und Wirklichkeit. "Wo keine Teilnahme ist, ist keine Wirklichkeit. Wo Selbstzueignung ist, ist keine Wirklichkeit" (140).

In diese Verfehlung seines Wesens zum Eigenwesen verfällt der Mensch, weil er sein Ich nur eshaft behandelt hat, mit sich selbst wie mit einem

herzustellenden Objekt umgegangen ist und die Duhaftigkeit seiner Individualität überhörte und unbeachtet ließ. Er steht in keiner wahren Beziehung zu sich selbst; er nimmt sich nicht wahr; insofern ist er der beziehungslose Mensch. Obwohl er mit sich beschäftigt ist, ist er von sich getrennt: er lebt nicht mit dem ganzen Wesen. Dem Individuum ist die "unmögliche Möglichkeit" gegeben, nicht dem Zug seiner Personalität und Duhaftigkeit zu folgen; dann "verwirklicht" es sich als Eigenwesen und verwirkt seine Personalität. Im Eigenwesen ist nämlich die Potentialität der Bezogenheit, der es bestimmt ist, in die Beziehung zu gehen, unerfüllt geblieben. Indem der Mensch die Beziehung zum Anderen verfehlt, hat er sich selbst verfehlt (141). Die Nichtverwirklichung der Personalität ist somit der Verzicht auf sein Selbstwerden.

Das Eigenwesen verzichtet auf die Beziehung und verharrt in der Relation gemäß dem Grundwort Ich-Es, dem "Wort der Trennung" (142), und bleibt in der Distanz. Wenn es aber nicht gelingt, entsprechend dem Doppelprinzip von Urdistanz u n d Beziehung die Distanz durch den Eintritt in die Beziehung zu vollenden, verdichtet und verfestigt sich die Distanz. Dann wirkt sie sich verhängnisvoll aus. Statt den Raum der Beziehung zu schaffen, vereitelt sie ihn (143).

Kommt es aber nicht zur Ich-Du-Beziehung, dann wendet sich der Mensch als Eigenwesen nach innen, richtet sich nur auf sich selbst. Er wird das sich selbst isolierende Subjekt in bloßer Selbstbezogenheit (144). Die Welt, der Mitmensch, alles wird ihm zum bloßen Objekt des Erfahrens und Gebrauchens. "Das Eigenwesen nimmt an keiner Wirklichkeit teil und gewinnt keine. Es setzt sich gegen das Andere ab und sucht soviel davon als es kann in Besitz zu nehmen, durch Erfahren und Gebrauchen. Das ist s e i n e Dynamik: das Sichabsetzen und die Besitznahme, beides am Es, beides im Unwirklichen geübt. Das Subjekt, als das es sich erkennt, mag sich noch so viel zu eigen machen, ihm wächst keine Substanz daraus, es bleibt punkthaft, funktionell, das Erfahrende, das Gebrauchende, nichts weiter" (145).

In solcher Selbstbekümmerung und Selbstbemächtigung, im Nur-bei-sich-selbst-Sein, im Versuch, sich festzustellen und perfekt zu werden, sich zu sichern vor dem Unableitbaren und Unverfügbaren, wie es zur Beziehung gehört, vergegenständlicht sich der Mensch. "Gegenstand ist nicht die Dauer, sondern der Stillstand, das Innehalten, das Abbrechen, das Sichversteifen, die Abgehobenheit, die Beziehungslosigkeit, die Präsenzlosigkeit" (146). Solche Vergegenständlichung wirkt sich auch am Anderen aus. Denn in der Nicht-Beziehung, in der bloßen Ich-Es-Relation, verbleibt das Ich im Es-Ich, wenn und weil es nicht dusagend ist und sich nicht engagiert; damit hält es gleichzeitig den möglichen Partner in seiner Potentialität des Du-werden-Könnens fest, weil es ihn festlegt und einordnet.

Denn das Eigenwesen ist in seiner Ich-Bezogenheit (147), in seiner "Rückbiegung" in sich selbst verfangen und weist den Anderen ab. Buber schreibt: "Rückbiegung nenne ich es, wenn einer sich der wesensmäßigen Annahme einer andern Person ... entzieht und den Andern nur als das eigne Erlebnis, nur als eine Meinheit bestehen läßt. Da wird denn Zwiesprache zum Schein, der geheimnishafte Verkehr zwischen menschlicher Welt und menschlicher Welt wird nur noch gespielt, und in der Ablehnung des gegenüberlebenden Wirklichen beginnt sich die Essenz aller Wirklichkeit zu zersetzen" (148). Die Entschlossenheit des Eigenwesens zu sich selbst zeigt sich so als Verschlossenheit allem übrigen gegenüber (149).

Die Rückbiegung ist die Perversion des Geistes; sie entsteht nur, wenn die Ratio "sich von den übrigen Kräften der menschlichen Person ablöst und sich als souverän erklärt"; sie wird vermieden, wenn die Ratio "sich der Ganzheit und Einheit der menschlichen Person einfügt und innerhalb dieser Ganzheit und Einheit wirkt, denkt und sich äußert" (150). In der Einbettung und Indienstnahme des Geistes für Verstehen und Erkenntnis, in der Verbundenheit der Geisteskraft mit der Beziehungskraft, daß wirklich das Zwischen dann als Ort des Geistes wirkt, bleibt diese Gefahr gebannt.

Mit dem Wort "Eigenwesen" und seiner erschließenden Kraft erfaßt Buber in eins das falsche Leben und den strukturellen Grund für dieses falsche Leben: die Verkehrung der inneren Dynamik. Durch sie entsteht statt des Dialogs die Monologizität, statt des Lebens in der Gegenwart die Vergangenheitsfixierung oder das Verträumen in die Zukunft, statt der Verbundenheit und Beziehung die Einsamkeit als Ich-Verschlossenheit. Diese Verdrehung zeigt sich auch als Zurückgebliebenheit und Regressivität; sie äussert sich in Ängstlichkeit, Ratlosigkeit, Entscheidungslosigkeit und Richtungslosigkeit (151).

3.3.2. Bubers Hinweise auf eine positive Einschätzung des Selbstverhältnisses

Es gibt jedoch bei Buber auch gelegentliche Spuren einer positiven Einschätzung des Selbstverhältnisses. Sie wirken wie Hinweise auf ein weiter nicht beachtenswertes Phänomen.

So spricht er für die Ausarbeitung einer philosophischen Anthropologie von der Notwendigkeit der S e l b s t - B e s i n n u n g : "Philosophische Erkenntnis des Menschen ist ihrem Wesen nach eine Selbstbesinnung des Menschen, und der Mensch kann sich auf sich selbst eben nur so besinnen, daß sich zunächst die erkennende Person, der Philosoph also, der Anthropologie treibt, auf sich selber als Person besinnt" (152). In dieser Besinnung ist der Mensch sich selbst "im genauestem Sinn zum Gegenstand gegeben". Er befaßt sich mit sich selbst "in der inneren Erfahrung", in der Form der Selbst-Betroffenheit, wie er von nichts anderem betroffen werden kann (153). Philosophische Anthropologie ist ein Vorgang im Menschen selbst, in den der philosophierende Anthropologe sich selbst ganz in einem dynamischen Gegenüber von Begreifen und Begriffenem, Akt und Objekt, also im Verhalten zu sich selbst als Selbstverhältnis, für eine von ihm selbst her- und darzustellende Sache einbringt. "Es genügt nicht, wenn er sein Selbst als O b j e k t des Erkennens einsetzt. Die G a n z h e i t

der Person und durch sie die Ganzheit des M e n s c h e n erkennen kann er erst dann, wenn er seine S u b j e k t i v i t ä t nicht draußen läßt und nicht unberührter Betrachter bleibt" (154). Wenn er aber in diese Tätigkeit mit seiner ganzen Person hineingeht, "um der menschlichen Ganzheit inne werden zu können", ist dies wirkliches Leben, wie es sein soll. Denn dann ist der ganze Zusammenhang da und nicht "einzelne, objektivierte Prozesse und Phänomene" (155). Dieses Bedenken des Lebens in Selbstbetroffenheit ist ein Vorgang, der sich "ohne vorbereitete philosophische Sicherung" vollzieht; denkend, in Selbstbesinnung und Selbstbegegnung, im Kontext des gesamten Lebenszusammenhanges muß er sich "alledem aussetzen, was einem widerfahren kann, wenn man wirklich lebt" (156).

Anthropologie zu treiben, ist e i n e Möglichkeit, als Mensch wirklich zu leben (157). Es kommt für den Menschen darauf an, in der Weise des Angesprochenseins, der personalen Betroffenheit, aus den vielen, mit seiner Individualität gegebenen Möglichkeiten seine Möglichkeit personal zu ergreifen und darin sein ganzes Leben einzubringen. So vollzieht sich in personal ergriffener und bestimmter Individualität die Selbstverwirklichung als Lebensakt; das ist die Einigung von Es, dem objektivierbaren Individuum, und Du, der betreffbaren Subjektivität, als der Einheit der Person, indem der Mensch sich nicht mehr hat, sondern ist (158).

Es gibt nicht nur die falsche Rückbiegung, sondern auch das legitime Achten des Menschen auf sich selbst, wenn er den Gewissensruf im eingeborenen Du als die Stimme des ewigen Du vernimmt (159). Mit seinem Theorem vom eingeborenen Du wäre für Buber ein solches Denken der Selbstverwirklichung in wirklicher Beziehung durchführbar. Aber er selbst zieht nicht diese Konsequenz, obwohl es Hinweise dafür gibt, zum Beispiel das Wort von der "Ausführung des göttlichen 'Entwurfs'" (160). Selbstverwirklichung geschieht in Verantwortung vor dieser inneren Instanz des Gewissens, "ein wirkliches Tribunal ... mit geheimnisvoller Macht bekleidet, ein Richtendes und Urteil-fällendes, das zuweilen den ganzen weiteren

Lebensgang der Person zu bestimmen vermag" (161). Hier läßt sich das ewige Du im Gewissensruf und Gewissensspruch vernehmen (162).

In dieser erlaubten Rückbezogenheit geht es Buber jedoch immer um Ganzheit und Einheit, nicht um Einzelheiten und Eigenschaften. "Die Person schaut ihr Selbst, das Eigenwesen befaßt sich mit seinem Mein: meine Art, meine Rasse, mein Schaffen, mein Genius" (163). Aus solcher gewonnenen Ganzheit und Einheit sind Begegnung und Beziehung möglich. Man muß, "um zum Andern ausgehen zu können, den Ausgangsort innehaben, man muß bei sich gewesen sein, bei sich sein" (164). In diesem Innewerden seiner selbst für die Beziehung steht "das Ich sich selbst ... einen Augenblick lang wie einem Du" gegenüber (165).

Diese Hinweise auf Notwendigkeit und Bedeutung des Selbstverhältnisses sind bei strenger Anlehnung an Buber nicht weiter systematisierbar. Denn überwiegend bleibt Buber bei seiner negativen Sicht der Individualität als Eigenwesen und bei seiner Unterschätzung des Selbstverhältnisses. Der Kritik von Christian Schütz ist zuzustimmen: "Diese Abgrenzungen sind eindeutig vom Gegensatzdenken her formuliert und versuchen - darin liegt die Gefahr der Modellhaftigkeit - , das Gegenüber möglichst rein zu fassen; das führt dazu, das Eigenwesen gegen die Person auszuspielen. Die Frage, wie die Person ihr Sondersein nicht aufgibt, wird von Buber nicht geklärt. Das Wesen der Teilnahme am Sein, der nach ihm eine für das Personsein konstitutive Bedeutung zukommt, wird verflüchtigt, wenn nicht hinfällig, wenn nicht auch das Sondersein artikuliert faßbar wird und in Erscheinung tritt. Die sezierende und verobjektivierende Einstellung, wie sie Buber für das Eigenwesen kennzeichnend findet, ist nicht mit dem Wesen, sondern mit zufälligen Erscheinungsweisen der Individualität verbunden" (166).

3.3.3. Selbstwiderspruch und Selbstliebe

Buber gewinnt den Blick auf das Selbstverhältnis prinzipiell retrospektiv aus der Beziehung heraus. Nicht zur Beziehung zu gelangen, ist Selbstwiderspruch (167), Widerspruch zum Wesen. Aus der Beziehung zu sich zu gelangen, ist Entsprechung. "Wenn der Mensch das Apriori der Beziehung nicht an der Welt bewährt, das eingeborene Du nicht am begegnenden auswirkt und verwirklicht, dann schlägt es nach innen. Es entfaltet sich am unnatürlichen, am unmöglichen Gegenstand, am Ich; das heißt: es entfaltet sich da, wo es gar keinen Ort zur Entfaltung hat. So entsteht das Gegenübertreten in sich selbst, das nicht Beziehung, Gegenwart, strömende Wechselwirkung, sondern nur Selbstwiderspruch sein kann" (168).

Dem Wesen, also dem Apriori der Beziehung, dem eingeborenen Du, nicht zu entsprechen, ist die wesentliche Verfehlung, die Wesensverfehlung, der Selbstwiderspruch. Die wesentliche Bezogenheit schlägt mit ihrer ganzen Kraft zurück, "nach innen". Die Wesensverwirklichung wird dann ausgerechnet an dem Ort und in der Art und Weise versucht, wie sie keineswegs und keinesfalls gelingen kann: am un-möglichen Ort, in verkehrter Weise.

Von der Worthaftigkeit des Lebens her gesehen ist der Selbstwiderspruch die Verweigerung der Entsprechung, die Antwortlosigkeit. Mit diesem Terminus gibt Buber einen Wink in den Zusammenfall von Selbstverhältnis und Beziehung, zwar nur ex negativo; positiv hat er ihn nicht gedacht. Wenn sich die Bezogenheit weder als Antwort auf einen Anruf noch als Anrede an einen möglichen Partner, also weder durch Sprechen noch durch Entsprechen verwirklicht, sondern sich nur auf sich selbst richtet, dann wird sie - als Widerspruch zur in der Beziehung aufgegebenen Verwirklichung - Verweigerung der Selbstverwirklichung. Diese Beziehungslosigkeit, dieses Nicht-Entsprechen als Widersprechen ist deswegen ein Widerspruch im Sprechenden selbst gegen ihn selbst: Selbstwiderspruch. Nicht verwirklichte Beziehung ist verwirktes Selbst.

Aber wie verhält sich das, was hier warnend Wesensverfehlung und Selbstwiderspruch genannt wird, zu der Bestimmung des Menschen, von seinem Wesen her ein Verhältnis zu sich selbst zu haben, ja ein Verhältnis dazu zu haben, daß er ein Verhältnis zu sich haben soll; daß es sogar in seine Wahl gelegt ist, in welcher Weise er sich verhält, daß er die Möglichkeit des zwiefältigen Verhaltens gemäß der zwiefältigen Haltung nach der Richtung der Grundworte Ich-Du und Ich-Es hat? - Es gibt nur diese eine formale Möglichkeit, den Widerspruch zu lösen, nämlich mit aller Kraft festzuhalten und lebend zu bewähren: das wahre Selbstverhältnis als Wahrung und Wahrnehmung des eigenen Wesens besteht darin, daß einer sich so zum Anderen verhält, daß er, mit ganzem Wesen das Grundwort Ich-Du sprechend, zum Du-Ich wird. Das wahre Selbstverhältnis ist Verhältnis zum Anderen und zwar in der Weise der Ich-Du-Beziehung. Nur so gehorcht ein Ich dem eingeborenen Du, also der Wesensverfassung seines Menschseins, der Bezogenheit auf das begegnende Du.

Die Verkehrung in Rückbezogenheit und Selbstisolierung verdreht jedoch nie vollständig die Richtung des eingeborenen Du, so daß die Möglichkeit der Umkehr bleibt (169). Diese Umkehr wird angemahnt durch den schmerzhaften, inneren Protest gegen solche Selbstverkehrung und Selbstverstrickung; der Leidensdruck kann aufgenommen werden in der Umkehrbewegung, die eine Beziehung zum helfenden Du sucht.

Für Buber ist nämlich die Selbstakzeptation als Verhalten zu sich selbst nur möglich als vermittelter Schritt. Erst in der Beziehung zum Anderen, dem mit Liebe zu begegnen das "große Gebot" (170) aufruft, empfange ich die Fähigkeit, mich selbst zu lieben. Dieser Andere wird gesehen als der, der mir vom Wesen her gleich ist. So übersetzt Buber: "'Liebe Gott mit all deiner Macht' und 'Liebe deinen Genossen dir gleich'". Gegen die vertraute Übertragung: "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" setzt Buber: "dir gleich", und meint damit: denn er ist wie du. "Der Genosse als der mir Gleiche" ist zu lieben, "nicht 'wie ich mich liebe'"; denn Buber ist im Innersten davon überzeugt: "Man liebt sich selbst eben nicht

in letzter Wirklichkeit". Sich selbst zu lieben, ist die unmögliche Aufgabe, die nur dadurch gelingt, daß man sich "erst durch die Genossenliebe selbst lieben" lernt (171).

In der Konsequenz der Gedanken Bubers bedeutet das für den Verlauf der helfenden Beziehung: in ihr muß der Klient ein liebendes Vertrauen zum Berater entbinden, zwar nicht, weil dieser ihm gleich ist (172), sondern weil er sich selbst nicht zu lieben vermag; für ihn ist, sich selbst zu lieben, das Unmögliche, und den Berater zu lieben, ihm zu vertrauen, das eher Mögliche. Aus solchem Vertrauen zum Berater wird er dann im Laufe des Prozesses der helfenden Beziehung die bedingungslose Akzeptation, also die Liebe des Beraters zu ihm, übernehmen, indem er sie mitvollziehen lernt. In diesem Mitvollzug wird er dann den Grund für diese mitvollziehende Liebe, die für ihn Selbstliebe ist, sozusagen retrospektiv sehen: daß er selbst dem Berater gleich ist. Dann ist die helfende Beziehung ins Ziel gekommen, weil sie jetzt die auslösende Ungleichheit verloren hat, und der Klient entdeckt: er liebt dem großen Gebot gemäß den Berater ihm gleich und darf der erfahrenen Lehre gemäß sich selbst lieben als dem Berater gleich; so erweist sich die helfende Beziehung als Lernbeziehung.

3.3.4. Zusammenfall von Selbstverhältnis und Beziehung

Die Bezogenheit des Menschen auf sich selbst kann in der Beziehung das gelingende Selbstverhältnis der Selbstverwirklichung erbringen. Doch warnt Buber nur vor der Gefahr, daß aus solcher Selbstbezogenheit der Mensch zum beziehungslosen Eigenwesen wird. Demgegenüber betont Rogers im Dialog mit Buber die Beziehung zum Anderen als unabdingbare Voraussetzung des gelingenden Selbstverhältnisses (173). Während Buber also die Beziehung thematisiert und das Selbstverhältnis fast immer nur negativ in den Blick bekommt, wird von Rogers dieses Selbstverhältnis mit der Beziehung gleichrangig behandelt.

Im Dialog mit Buber weist Rogers darauf hin, daß für ihn die Art von Begegnung (meeting) oder Beziehung (relationship) von allergrößter Bedeutung ist, über die Buber gerade nicht geredet hat, nämlich das Selbstverhältnis: "It is the person's relationship to himself" (174). Es kommt in der helfenden Beziehung darauf an, jemandem zu helfen, einem Aspekt, einem Gefühl, einer Art von Sinn und Bedeutung in ihm selbst zu begegnen, wie er sie vorher nie gekannt und erfahren hat; als Beispiele werden genannt: ein intensives Gefühl des Alleinseins, eine schreckliche Kränkung oder nicht gekannter Mut. Bei solcher Selbstbegegnung ereignet sich nach Meinung Rogers' Ähnliches wie in der Begegnung zweier Menschen. Diese neue Erfahrung erfüllt den Klienten ganz wie die beglückende oder bedrängende Erfahrung in einer Ich-Du-Beziehung (175).

Dabei ist zu beachten, daß Buber, wie er selbst in diesem Gespräch anmerkt, einen engeren Begriff von Ich-Du-Beziehung und Dialog als Rogers hat. Er macht einen qualitativen Unterschied zwischen der Ich-Du-Beziehung und der Beziehung, die jemand zu sich selbst und zu seiner (Um-) Welt hat. Diese Differenz wird durch den Terminus des "Zwischenmenschlichen" (interhuman) bezeichnet. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß auch in diesen anderen Dimensionen Beziehungen vorkommen können, für die der Terminus "Ich-Du-Beziehung" aber nicht synonym gebraucht werden kann (176).

Für Buber liegt der entscheidende Unterschied zwischen der Beziehung zum Anderen und der Beziehung zu sich selbst im Überraschungsmoment (surprise), wie es das Gespräch - vergleichbar dem Schachspiel - unvorhersehbar mit sich bringt (177). Rogers hingegen scheint (178) auch für die Selbstbegegnung Überraschungen gleicher Unvorhersehbarkeit anzunehmen. Er ist daher der Meinung, daß erst wirkliche Selbstbegegnung einen Menschen zur Ich-Du-Beziehung befähigt. Er bezeichnet die helfende Beziehung als Ort der Selbstbegegnung: "I have the feeling that it is when the person has met himself in that sense, probably in a good many different aspects, that then and perhaps only then is he really capable of meeting

another in an I-Thou-relationship" (179).

Neben dem Überraschungsmoment nennt Buber aber auch die "Anderheit" (otherness) als unterscheidendes Merkmal zwischen Beziehung zum Anderen und Selbstbeziehung (180). Darin liegt tatsächlich der wichtige Unterschied. Denn im Dialog zweier Personen bleibt die Anderheit der Partner erhalten, während die im Dialog mit sich selbst erscheinende Anderheit des für einen selbst unbekannten Teil seiner Selbst nicht bestehen bleiben darf, sondern integriert werden soll (181).

Deshalb ist mit Buber daran festzuhalten, daß das Selbstverhältnis keine Beziehung wie die Beziehung zweier Menschen ist (182), sondern auf die Beziehung angewiesen ist. Wir vermögen jeweils wir selbst zu sein "nicht dadurch, daß wir einen Teil des Lebens abschnüren, den Teil, wo das Dasein sich zu sich selber und zu seinem eigenen Sein verhält, sondern dadurch, daß wir des ganzen Lebens ohne Reduktion inne werden, des Lebens, darin der einzelne Mensch sich gerade zu etwas anderem als er selbst wesentlich verhält" (183).

Dem Dilemma, in das die unterschiedliche Betonung des Selbstverhältnisses bei Rogers und Buber rühren, ist nur so zu entgehen, daß die warnenden Äußerungen Bubers bezüglich der drohenden "Selbstvernichtung" (184) des nur auf sich schielenden Eigenwesens ganz eng als Warnung vor einem Leben in Nichtbezogenheit verstanden werden und seine Beziehungslehre in der Doppelgerichtetheit nach außen und innen weitergedacht wird. Dies bedeutet: der materiale Zielpunkt der Bezogenheit ist immer auch die eigene Individualität. Die Bezogenheit als die personwirkende Bewegung richtet sich in eins auf die eigene Individualität und auf die Teilnahme am Anderen. Nur in dieser Weise kommen die individuelle Möglichkeit und die personale Möglichkeit in eins zur Wirklichkeit. Nur so gelingt es, befriedigend Selbstverhältnis und Beziehung zusammenzudenken.

Person ist wesenhaft so aus der Bezogenheit zu denken, daß die Beziehung zum Anderen wesentlich den Selbstbezug bestimmt, ihm vorausgeht und

ihn ermöglicht. Dann werden Distanzierung und Beziehung zusammen wirksam. Mit der Distanzierung ist die mögliche Richtung des Selbstverhältnisses mitgegeben und die Erinnerung an die Herkunft aus ursprünglicher Verbundenheit, die den Richtungssinn der Beziehung bestimmt, einbehalten. Damit ist die Beziehung des Distanzierten zum Ursprungsort die Bestätigung der Distanzierung: ich bin ich dadurch, daß ich mich zu dir verhalte. Jedes Verhalten und jedes Sich-Beziehen ist insofern ein Sich-auf-sich-selbst-Beziehen. So ist die Person der abstrakten Formalität nach wirklich erst aus dem Doppelprinzip von Urdistanz und Beziehung, das aber so wirksam wird, daß schließlich die Beziehung in eins Beziehung zu sich selbst als Selbstverwirklichung einer von innen und vom Partner her gegebenen Möglichkeit ist (185). So gehören von der Distanzierung und der Bezogenheit her die Beziehung zwischen Personen und das Selbstverhältnis zusammen. Der zwischenmenschlichen Relation entspricht die innermenschliche Relation: ich verhalte mich zu dir und bin so ich selbst. Auf diese Art wird der dialogische Mensch auch der authentischere Mensch. In der Beziehung wächst die Echtheit (congruence) (186).

Relationalität bedeutet also für den Menschen nicht nur die Beziehungsfähigkeit zum Anderen, sondern auch die innere Beziehungsfähigkeit; das heißt: den Menschen selbst als eine dialogisch bestimmte Relation zu verstehen, in der es Anspruch und Antwort, Aufforderung und Verweigerung oder Annahme gibt.

Nur in der Annahme ist die Einheit und die Ganzheit des einen Individuums, der einen Person zu wahren. Echtheit ist das Ziel der aufgegebenen Einigung innerhalb dieser inneren Relation. An ihrem wirksamen Erscheinen in der Beziehung hat sie ihre Verifikation. Dem entspricht in genauerKorrelation: die innere Relation, das Selbstverhältnis, wird ermöglicht und vermittelt in der Beziehung. Die Annahme seiner selbst, das Selbstvertrauen und das Sich-selbst-Mögen, ist die Übereinstimmung mit dem Mögen, Vertrauen und Akzeptieren, das in der Beziehung geschenkt wird.

Das Selbstverhältnis wirkt in die Beziehung hinein, und die Beziehung wirkt in das Selbstverhältnis hinein: die Beziehung ist im Selbstverhältnis, und das Selbstverhältnis gelingt nur in der Beziehung.

3.3.5. Struktur des Selbstverhältnisses nach Rogers

In der Persönlichkeitstheorie von Rogers (187), die von der primären psychologischen Tatsache der Selbstreflexion des Menschen ausgeht (188), ist die Bezogenheit des Menschen auf sich selbst in der Art eines inneren Selbstverhältnisses die fundamentale Wirklichkeit. Sie wird von ihm eindeutig positiv gesehen (189). Diese Sicht gründet in seiner Überzeugung, daß die menschliche Person in ihrer tiefsten Schicht durch ihre "innere organische Natur" ein "positives und soziales Lebewesen" (190), ein "vertrauenswürdiger Organismus" (191) ist. "Es gibt keine Bestie im Menschen. Es gibt nur den Menschen im Menschen", und der ist in der helfenden Beziehung freizusetzen (192).

Der an sein eigenes Leben freigegebene Mensch ist in der Lage, sich immer mehr selbst zu entdecken und anzunehmen, ohne seinem Bewußtsein irgendeinen Aspekt seiner Erfahrung zu verweigern (193). Diese Bewegung der Selbstakzeptation nennt Rogers "Individualisierung". In diesem Prozeß entsteht der "vollständige Mensch", die "Person", das "wahre Selbst" (194). In diesem Ergebnis ist gleichzeitig die Beziehungsfähigkeit entbunden; denn für Rogers verlaufen Individualisierung und Sozialisierung im Prozeß des Personwerdens parallel (195). Die Dynamik des menschlichen Lebens, die Rogers dessen "organismische Tendenz" (196) nennt, bewegt sich mit der einen und selben Zugkraft in diese Doppelrichtung; sie ist auf sich selbst, also individualisierend, und auf andere, also sozialisierend, bezogen.

Rogers ist davon überzeugt, daß "wie jeder andere lebende Organismus, sei es nun Pflanze oder Tier" (197), auch der menschliche Organismus

die Tendenz zur "Selbstentfaltung", zur "Selbstaktualisierung", zur "Selbstverwirklichung" und zur "Selbsterfüllung" hat (198).

Der Organismus tendiert nur zum Positiven; insofern kommt ihm eine selektive und selbstregulierende Kraft zu. Er "tendiert nicht dazu, seine Fähigkeiten zum Sichschlechtfühlen zu entwickeln, ... noch neigt er dazu, sein Selbstzerstörungspotential zu verwirklichen, oder seine Fähigkeit, Schmerzen zu ertragen. ... Es besteht kein Zweifel daran, daß die Aktualisierungstendenz selektiv ist und in eine bestimmte Richtung zielt - eine konstruktive Tendenz. ... Das Substrat aller menschlichen Motivation ist die organismische Tendenz, nach Erfüllung zu streben" (199). Der Organismus ist der tragende Grund des menschlichen Selbst, "der innere Kern der menschlichen Persönlichkeit", "der in seinem Wesen sowohl selbsterhaltend als auch sozial ist", "von Natur aus positiv - ... vorwärtsgerichtet, rational und realistisch" (200). In diese Tendenz zum Positiven ist das Grundbedürfnis eingebettet, sich anderen anzuschließen und mit ihnen zu kommunizieren, also eine Sehnsucht nach Akzeptation und Zuneigung von anderen, aber auch für andere (201).

Rogers sieht den lebendigen Organismus des Menschen nicht isoliert, sondern in Abhängigkeit von der ihn umgebenden Welt. In dieser seiner Welt ist der Mensch der Mittelpunkt. Für ihn ist diese Welt da als die sich ständig ändernde Welt seiner Erfahrung. In solcher Erfahrung reagiert er selbst als ein organisiertes Ganzes. Das ist geradezu das grundlegende Charakteristikum des menschlichen Organismus, "seine Neigung zu totalen, organisierten, zielgerichteten Reaktionen" (202). In diesen Reaktionen hat er die Tendenz, sich selbst "zu aktualisieren, zu erhalten und zu erhöhen" (203).

Innerhalb dieser zielgerichteten Bewegung entsteht aufgrund der Erfahrungen und in Verarbeitung dieser Erfahrungen das "Selbst", auch "Selbstkonzept" und "Selbststruktur" genannt (204). "Als Resultat der Interaktion mit der Umgebung und insbesondere als Resultat wertbestim-

mender Interaktion mit anderen wird die Struktur des Selbst geformt" (205). Damit ist eine organisierte, prozeßhafte, begriffliche, konsistente Struktur entwickelt, eine "Gestalt" (206).

Der Organismus reagiert auf die Wirklichkeit; das Selbst ist die Erfahrung dieser Reaktion, damit die Erfahrung des Individuums selbst, der Beziehungen, der Interaktionen und der Welt: "perceptions of the characteristics of the 'I' or 'me' and the perceptions of the relationships of the 'I' or 'me' to others and to various aspects of life" (207). Insofern vermittelt das Selbstkonzept als "ein gelerntes System erfahrener Wahrnehmungen mit verhaltens-relevanten, kognitiv-affektiven und wertenden Qualitäten" (208) zwischen der Welt und dem Organismus einerseits und dem reflektierenden Ich und dem Ich, auf das reflektiert wird, andererseits. Das Selbstkonzept ist die veränderliche Zielvorstellung der Selbstverwirklichung. "Zielvorstellung" ist variabel zu verstehen. Denn für Rogers ist im Blick auf den Organismus und seine Tendenz "das wahre Wesen" des Menschen "ein Prozeß, kein Daseins-Zustand ..., eine Richtung, kein Ziel" (209).

So wird das "Selbst zur Erfahrung seiner selbst", zum "Bewußtsein der Erfahrung", dem "'Erfahren der Erfahrung'" (210). Das Selbst bildet sich aus als Selbstverhältnis (211).

Mit diesen Erfahrungen kommen dem Selbst die Werte (values) für seine Wertungen zu. "Die den Erfahrungen zugehörigen Werte und die Werte, die ein Teil der Selbst-Struktur sind, sind in manchen Fällen Werte, die vom Organismus direkt erfahren werden, und in anderen Fällen Werte, die von anderen introjiziert oder übernommen, aber in verzerrter Form wahrgenommen werden, so als wären sie direkt erfahren worden" (212).

Selbst und Selbstkonzept bezeichnen dieselbe Wirklichkeit, wenn sich auch der Hinblick geringfügig verschiebt: das Selbst ist das tathafte, einigende und geeinte Zentrum des Menschen und das Selbstkonzept die Vorstellung, die er von sich hat. Mit dieser Vorstellung identifiziert er

sich, wenn er auf sich selbst hin angesprochen wird: "Das bin ich selbst". Das Selbstkonzept ist insofern der bestimmte greifbare Aspekt des Selbst (213). Denn in ihm wird sich der menschliche Organismus seiner selbst bewußt. Das Vertrauen zum Organismus und seiner positiven Tendenz führt zu einem positiven Gefühl für das eigene Selbst und zu der "Fähigkeit, sich selbst zu mögen" (214). "Ideales Selbst" oder "Selbstideal" wird das Selbstkonzept genannt, das sich der Mensch als Lebensziel vorgibt und dem er in dieser Funktion den höchsten Wert beimißt (215).

Rogers unterscheidet wahres und falsches Selbstkonzept. Das wahre Selbstkonzept entspricht der Realität des Organismus und ist seinen Erfahrungen angemessen. Das falsche Selbstkonzept ist die Übernahme und Introjektion von Konzepten und Werten der Umwelt, die nicht mit den eigenen Erfahrungen übereinstimmen. Die Ursache für diese Zwiefalt im Selbst liegt in der ambivalenten Sehnsucht des Organismus nach Wärme und Akzeptation: die bereitwillige Unterordnung unter die direktiv auferlegten fremden Konzepte wider die eigene Erfahrung führt zur Ausbildung des falschen Selbst; die befreiende Kraft der non-direktiven Beziehung dagegen ermöglicht und trägt die Übereinstimmung von Selbstkonzept und Organismus und erbringt das wahre und geeinte Selbst (216).

Das Selbstkonzept hat gegenüber dem Organismus die Führung. Es kann einen so beherrschenden Einfluß ausüben, daß wichtige Körper- und Sinneserfahrungen und Erfahrungen in Interaktionen verzerrt oder geleugnet werden. Denn alle Erfahrungen, die nicht mit dem Selbstkonzept übereinstimmen, werden als Bedrohung erlebt und lösen Angst und Verhaltensunsicherheit aus (217). Insofern hat das Selbst drei Modi, in denen es zur Wirklichkeit steht: einmal die Übereinstimmung von Selbstkonzept und seinen Wertungen mit der Erfahrung, die es mit sich selbst und anderen macht; zum zweiten die Verzerrung der Erfahrungen aufgrund der Werte und Konzepte, die von den Eltern oder von anderen Personen aus der Umgebung dem Selbst introjiziert wurden (218); und zum dritten die Verleugnung der Erfahrung wegen Nicht-Übereinstimmung mit dem Selbstkonzept. "Wenn

Erfahrungen im Leben des Individuums auftreten, werden sie entweder a) symbolisiert, wahrgenommen und in eine Beziehung zum Selbst organisiert, b) ignoriert, weil es keine wahrgenommene Beziehung zur Selbst-Struktur gibt, oder c) geleugnet oder verzerrt symbolisiert, weil die Erfahrung mit der Struktur des Selbst nicht übereinstimmt" (219).

Verzerrung und Verleugnung sind die beiden Weisen, in denen das falsche Selbstkonzept die organismische Tendenz behindert, umbiegt oder gar nicht zur Wirkung kommen läßt. Der in solcher Weise fremdbestimmte Mensch wird uneins mit sich selbst, d.h. mit seinen organismischen Tendenzen. Es entsteht eine Kluft zwischen seinem konstruktiv motivierten Organismus und seinem bewußten Selbst, eine Kluft zwischen den im Intellekt bewußten Zielen seines Selbst, die als verinnerlichte starre Konstrukte auftreten, und der Erfahrung, die aus der bewußten und unbewußten Aktualisierungstendenz des organismischen Prozesses erwächst (220). Solche Kluft im Selbst entsteht, wenn Anpassungsschwierigkeiten auftreten; dann neigt der Mensch dazu, den eigenen Einsichten und Erfahrungen durch "Rationalisieren" und "Depersonalisieren" zu entfliehen. Dadurch wird etwas vom Selbst, von seinem Erleben abgespalten und wegprojiziert. Der Mensch zerfällt in Subjekt und Objekt. Er schaut sich selbst zu und s t e l l t f e s t : "Ich bin nicht mehr Ich" (221). Das vollbringt die Macht des "psychodynamischen Widerspruchs", der sich vor allem als Widerspruch zwischen "Autonomie" und "Integration" (Sozialisation) zeigt (222).

Das wahre Selbst hingegen nimmt die Wirklichkeit wahr, wie sie ist. Seine Einstellungen und Werte lassen die Aufnahme aller Erfahrungen unverzerrt zu (223). Im wahren Selbst ist die Selbstentwicklung als Voraussetzung von Selbstverwirklichung erreicht. Das Selbstkonzept hat sich aufgrund der Erfahrungen so angepaßt und gestaltet, daß es keine weiteren Erfahrungen mehr verzerren noch verleugnen braucht. Es ist in Übereinstimmung mit der Grundtendenz des Organismus. Diese Übereinstimmung heißt Kongruenz (congruence) oder auch psychische Anpassung (224). Sie

ermöglicht "eine Anpassung des Verhaltens an die eigenen Vorstellungen und die eigenen Bedürfnisse" (225).

In der Kongruenz (congruence) ist die Selbstverwirklichung des Menschen als Identifizierung der eigenen Erfahrungen mit dem eigenen Organismus ohne Selbstbetrug und in voller unverzerrter Bewußtheit des Erlebens erreicht (226). Der "voll funktionsfähige Mensch" befindet sich im Einklang mit seinen organismischen Tendenzen; er "ist g a n z , integriert, eine Einheit" dadurch, daß sich bewußtes Selbst, Bewußtsein und organismische Tendenzen zu dieser Einheit und Ganzheit verbunden haben (227). Dann ist er mit sich selbst in einem solchen Kontakt, daß die innere Relation des bewußten Selbst und des Organismus - oder anders gesagt: des Ich-Mich - vor der möglichen "Dissoziation" (228) bewahrt ist. Eine "innere Kommunikation" findet statt, die zur "Integration", zum "Einswerden der inneren Zentren" führt (229). In dieser Geeintheit ist ein Leben in der Unmittelbarkeit gemäß dem Grundwort Ich-Du, wie das dialogische Denken es nennt, möglich. So wird er der Mensch, der er ist. "Der Mensch w i r d das, was er i s t .... Das heißt anscheinend, daß der einzelne - im Bewußtsein - das w i r d , was er - in der Erfahrung - i s t" (230).

In diesem Prozeß der Selbstwerdung, des Findens und Entwickelns der eigenen Individualität ist und lebt seine Identität, der es zukommt: "Das Selbst zu sein, das man in Wahrheit ist" (231). Diese Bewegung der Selbstwerdung hebt an von der Möglichkeit, der "Wirklichkeit vor der Wirklichkeit" (232), die Rogers auch das "potentielle Selbst" (233) nennt. Um dieses Selbst zu werden, muß der Mensch sich für dieses Selbst entscheiden, er muß seine Richtung wählen (select). "Das gute Leben ist ... der Entwicklungsprozeß in eine vom menschlichen Organismus gewählte Richtung, sofern das Individuum innerlich frei ist, sich in jede Richtung zu bewegen" (234). In dieser Entscheidung verwirklicht sich der "Mut zum Sein" (235), ein Vertrauen, sich unbekümmert der positiven Tendenz des Lebens, wie sie sich im eigenen Organismus durch-

setzen will, zu überlassen. In diesem Mut zum Prozeß des Lebens selbst wird der Prozeß als eigene Möglichkeit gewählt. "Er erhält ein Ausdehnen und ein Wachsen der Entwicklung zu einem Sein, in dem man zunehmend seine eigenen Möglichkeiten i s t" (236).

Im Individuum als Organismus mit seiner positiven Tendenz liegt die Möglichkeit der Personalisierung. In den Beziehungen und ihren Interaktionen bildet sich die Person, das Selbst, als sich in diesen Interaktionen ergebnishaft entwickelndes Steuerungsorgan des eigenen Prozesses, das nichts anderes als der Prozeß selbst ist (237). Personales Verhalten ist, die ganze Individualität, die im Organismus beschlossen ist, zu akzeptieren und zur Wirkung kommen zu lassen, sowohl in der Beziehung zu sich selbst, die alle Erfahrungen und Gefühle zuläßt, wie auch in der Beziehung zum Anderen.

Das Selbst(konzept) wird und ist die Weise des Selbstverhältnisses. Das mit dem Organismus möglichst kongruente Selbst(konzept) ist die Weise des gelingenden Selbstverhältnisses, das Sein der Person. Personalität ist nämlich das Verhältnis von Selbst(konzept) und Organismus. Diese formale Bestimmung hat ihre Materialität an den Erfahrungen und ihrer Verarbeitung in der Entsprechung von Organismus und Selbst(konzept).

Der Organismus ist in seiner individuellen Möglichkeit für das Selbst wie ein duhaft ansprechendes Es. Das Selbst(konzept) ist in der Entsprechung gleichsam duhaft hörend (238). In dieser Entsprechung, in diesem inneren Dialog wird heuristisch Zusammengehöriges in eine Diastase gebracht: ein Ich, das sich um sich selbst kümmert, sich selbst wahr- und annimmt. Diese Diastase ist das Gegenbild zur behaupteten Kongruenz von Du und Es. Doch ist die eröffnete Sicht auf die Diastase nur die halbe Wahrheit. Die Unterscheidung vom annehmenden und angenommenen Ich, also die Rede vom "Ich-Mich", stimmt und stimmt nicht. "Ich habe mich anzunehmen" ist eine sinnvolle Aufgabenstellung für ein bestimmtes Ich, das, aus der bloßen Eshaftigkeit herausgerissen, als von dieser Aufgabe

angesprochenes Ich zum Du-Ich wird. In der Erfüllung dieser Aufgabe lebt das Du-Ich als ungeteiltes Ich weder sich selbst noch das Du habend, einfach nur seiend (239).

Die Verweigerung dieser Aufgabe geschieht dagegen so, daß sich das Selbst(konzept) in statischer Erstarrung zur Unveränderlichkeit eines bestimmten und bestimmbaren Es zusammenschließt, das gegen die organismische Tendenz verschlossen ist und so die "Dissoziation" oder "Spaltung" oder "Entfremdung" des Menschen bewirkt (240). In dieser Dissoziation ist das menschliche Individuum ein Es-Ich geworden und damit depersonalisiert; denn ursprünglich lebt es im Einklang mit sich selbst (241).

So bestimmt im inneren Dialog (242) der bestimmte individuelle Organismus das Selbstkonzept so, daß es zum bestimmten wird. Der Einklang ist das wahre Selbst(konzept). Durch den Gebrauch der persönlichen Fürwörter läßt sich solche Bestimmung so formulieren: ich höre auf mich und nehme mich an; so lebe ich selbst als Du-Ich. Das Ich hört das "Mich" in seiner eshaften Materialität duhaft ansprechend. Dadurch wird es selbst als hörendes Du-Ich auch eshaft bestimmt. Denn es bestimmt sich selbst in der Annahme seiner selbst durch das, worauf es hört. Es bekommt hörend seinen Inhalt.

Der Organismus ist für das wahre Selbst duhaft und eshaft und macht das wahre Selbst in der Kongruenz duhaft und eshaft.

Der innere Dialog macht also von der Kongruenz von Es und Du Gebrauch, wie sie in der Konsequenz Bubers weiterzudenken war; er führt in der Einigung und Übereinstimmung des einheitlichen Handelns und Erfahrens zu der Echtheit und Authentizität des wahren Selbst, des personalisierten Individuums, die Rogers Kongruenz (congruence) nennt. Die ontologische Kongruenz von Es und Du ist die Voraussetzung der anthropologischen Kongruenz (congruence) im handelnden Selbst.

Im wahren Selbst gelingt die Identifizierung von Es und Du, das Ereignis

ihrer Kongruenz. Kommt es nicht zu solcher Kongruenz, dann bleibt es beim bloßen Es des falschen Selbstkonzepts.

So zeigen sich Übereinstimmung und Unterschied in den leitenden Begriffen "Eigenwesen" und "falsches Selbstkonzept", die in den anthropologischen Grundaussagen von Buber und Rogers die wesentliche Verfehlung des menschlichen Lebens benennen.

Eigenwesen und falsches Selbstkonzept stimmen darin überein, daß sie das wahre wirkliche Leben vereiteln, weil sie festlegen und Erfahrungen nicht zulassen. Das Eigenwesen hat nur sich und ist deswegen die falsche Weise zu sein. Das falsche Selbstkonzept dirigiert den Menschen falsch, legt ihn fest und vereitelt so die wahre Weise zu sein. Das Eigenwesen ist falsch gerichtete Bezogenheit aufgrund von Beziehungslosigkeit. Das falsche Selbstkonzept entsteht durch die Form der Beziehungslosigkeit unfreier, oft unbewußter Abhängigkeit und Unterwürfigkeit. Übereinstimmung besteht darin: nur die Beziehung kann aus dem Eigenwesen herausleiten und das falsche Selbstkonzept entmächtigen.

Beziehungslosigkeit bedeutet also sowohl Selbstverfangenheit wie Abhängigkeit von anderen. Buber und Rogers sehen dasselbe Phänomen unter verschiedenen, einander ergänzenden Aspekten. Beide Sichtweisen sollen verbunden werden. Denn die Lösung aus dieser so zwiefach gesehenen Beziehungslosigkeit geschieht nur in der Beziehung u n d im kongruenten Selbstverhältnis. In beiden Konzepten wird diese Beziehungslosigkeit erwirkt durch die Herrschaft des Es. Die Relation, die ein falsches Selbstkonzept auferlegt, ist keine Ich-Du-Beziehung. Im falschen Selbstkonzept unterwirft das Ich sich den Anderen; dagegen verbleibt das Eigenwesen in der Ich-Es-Relation, in der das Ich sich alle Anderen unterwirft.

Im Hören auf sich selbst erbringt das Selbst die Übereinstimmung mit sich selbst. In der personalen Annahme des individuellen Selbst kommen duhafte Personalität und eshafte Individualität zusammen. Die eshafte Individualität ruft duhaft und die Antwort der Person ist das Selbst(konzept),

seine Weise, die eigene Individualität leben zu wollen.

Die Vereinigung von Rufen, Hören und Antworten ist das wahre Selbst. "Es ist als ob er lauschte/Und solch ein Lauschen hüllt uns in ein Schweigen/In dem zu hören letztlich wir beginnen/Was zu sein uns bestimmt ist" (243).

3.3.6. Selbstverhältnis als Selbstakzeptation

Das gelingende Selbstverhältnis erbringt das geeinte Selbst, die personale Identität, im einigenden Doppelakt aus Selbstakzeptation und Selbstbejahung. In der Formulierung "Ich akzeptiere mich" wird der Zusammenfall von Annahme und Bestätigung als Ereignis dieses Selbstverhältnisses ausgesagt. Darin ist Selbstannahme als personaler Akt die akzeptierende Zuwendung des personalen "Ich" zum zu akzeptierenden "Mich". Mit dieser Wendung ist der Identifikationsprozeß von personaler Formalität, in dem jedwede Individualität akzeptiert wird, und jedweder zu akzeptierender, individueller Materialität benannt (244).

Im Akt der Selbstakzeptation sind nämlich Personalität und Individualität, Formalität und Materialität kongruent und kommen untrennbar zur Wirkung. Der Akt der formalen, personalen Akzeptation ist immer ein Akt dieses Individuums und ist nur möglich aufgrund der akzeptierten Individualität; Akzeptieren und Akzeptieren-Können als akzeptiertes Können dieses Menschen fallen zusammen. Insofern haftet auch am Akt der Selbstakzeptation die Nicht-Hintergehbarkeit, die Unvordenklichkeit, wie sie am begreifenden Ich erscheint (245). Es akzeptiert sich immer der, der sich akzeptiert. Der Mensch akzeptiert sich als Wesen der Akzeptation. So entspricht es seiner Relation zur Relationalität.

Dieser Akt der Selbstakzeptation und der Selbstbejahung ist, wenn er der Wahrheit der responsorischen Struktur entspricht, Grund, Teil und Kern

eines positiven Verhaltens zur Gesamtwirklichkeit (246). Ein solcher positiver Grundakt ist nichts anderes als das mitgehende Übernehmen des Grundvertrauens eines Anderen. Alle nachfragende Reduktion führt zu keinem anderen Fundament als zu dem Glaubensakt (247), in dem die Selbstbejahung als mitvertrauendes Grundvertrauen geschieht.

In der Selbstakzeptation ist so das Bezogensein auf den Anderen, und zwar als Bedingung der Möglichkeit der Selbstakzeptation, mitakzeptiert. Doch nicht nur das Bezogensein ist mitakzeptiert, sondern in der Selbstakzeptation sind in eins die Beziehungen mitakzeptiert, in denen der Mensch faktisch gelebt hat oder noch lebt; und überdies ist mitakzeptiert, daß solche Beziehungen sich entweder der unabweisbaren und notwendigen Gewordenheit oder der freien Wahl verdanken. Insofern gehört in die Selbstannahme auch die Wahl der Beziehungen. Aus eben diesem Grund muß gesagt werden: Selbstannahme ist in eins auch immer Selbstwahl.

In der Selbstakzeptation akzeptiert der Mensch sich als Wesen der Beziehung, als immer schon Bezogenen (248), und vermag diese Selbstakzeptation aufgrund der Beziehung, die er, sich selbst akzeptierend, mitakzeptiert und in der er, sie akzeptierend, sich akzeptiert findet.

Insofern als in der Selbstakzeptation die die Selbstakzeptation tragende Beziehung mitakzeptiert wird, kommen in ihr sowohl Freiheit wie Notwendigkeit zusammen zur Wirkung. Die Notwendigkeit gehört zur Individualität und damit zur Materialität, die Freiheit zur Personalität und damit zur Formalität. Der Mensch hat sich notwendigerweise anzunehmen als der, der er ist; aber in der Beziehung, die notwendigerweise mitakzeptiert wird, steckt auch das Moment der Freiheit, insofern dieser Partner und diese Beziehung gewählt werden.

Das, was in der einigenden Selbstannahme übernommen wird, ist die Individualität; damit ist die erschienene Individualität gemeint in ihrer Bestimmtheit, wie sie lebensgeschichtlich in ihrer Gewordenheit, faktisch jetzt in all ihren gegenwärtigen Möglichkeiten auf Zukunft hin der Per-

son, dem Selbst, zur freien, unverzerrten Kenntnis gekommen ist (249). Darunter ist dann das Wahrnehmen der ursprünglichen Relation, in die der Mensch eingesetzt ist, zu verstehen: zu sich selber zu stehen, sich zu sich selbst zu verhalten, sich selbst zu wollen; das schließt ein, die erlebte Vergangenheit zu akzeptieren, mit sich selbst und seinen Wünschen, Gefühlen, Bedürfnissen und Erwartungen in der Gegenwart in Kontakt zu sein und die eigene Zukunft im Zusammenhang mit dem bisherigen Leben zu wollen, für sich selbst Verantwortung zu übernehmen, von sich selbst schließlich zu sagen: das bin wirklich ich selber (250).

Gegenstand der Selbstannahme ist das "Mich" - als Terminus des objektivierten Ich -, das ein Ich anzunehmen hat. So erscheint dieses "Mich" zwiefältig: eshaft wie ein Gegenstand, der anzunehmen ist, und duhaft als Anspruch auf diese Annahme hin. Selbstannahme ist Aufhebung des Es-Ich als Resultat einer Ich-Du-Beziehung (251), als Werden eines Du-Ich. In der Selbstannahme hat sich die Kongruenz von Du und Es im Anspruch, den der Mensch an sich selbst, das Selbst an sich selbst, den mein Ich an mich als mein Du richtet (252), ausgewirkt (253).

Durch diesen Akt der Selbstakzeptation bewegt sich der Mensch in beiden Sphären und macht Gebrauch von der Kongruenz der Du-Welt und der Es-Welt: sich selbst als diesen und mich selbst als einen solchen, so und so Bestimmten und sich weiter Bestimmenden zu akzeptieren, ist als Akzeptation des zum Individuum Gehörigen ein Sich-selbst-Einlassen in die Es-Welt und ein Akzeptieren dieser Es-Welt (254). Das Akzeptieren als personaler Akt, als Akt der Entsprechung, ist als personales Verhalten der Du-Welt zugehörig. Daraus folgt: Selbstakzeptation ist in eins ein duhaftes und eshaftes Verhalten in der Welt zur Welt.

Das Ziel der Selbstverwirklichung in der Beziehung oder der personalisierten Individualität ist die "Einung" des Menschen, die sich in allen Dimensionen ereignen soll. Dann geschieht "die Tätigkeit des ganz gewordenen Menschen, ... wo sich nichts Einzelnes mehr, nichts Teilhaftes

mehr am Menschen regt, ... wo der ganze, in seiner Ganzheit geschlossene, in seiner Ganzheit ruhende Mensch wirkt; wo der Mensch eine wirkende Ganzheit geworden ist" (255). So entsteht "das geeinte Ich: denn es gibt ... in der gelebten Wirklichkeit das Einswerden der Seele, die Einsammlung der Kräfte in den Kern, den entscheidenden Augenblick des Menschen" (256).

Für Buber ist die Urerfahrung des Juden ein elementares Gefühl innerer Entzweiung, "die allen Menschen in irgendeinem Maße, den Juden aber mit einer eigentümlichen Energie innewohnt" (257). Es kommt darauf an, in jedem Bereich das Entzweite zusammenzubringen, dem Gestaltlosen die Gestalt abzuringen, den Richtungslosen in die Richtung zu bringen, den im Widerspruch mit sich selbst Lebenden mit sich zu versöhnen (258). Diese in der Selbstannahme erbrachte Einheit darf nicht wie ein Objekt wahrgenommen werden; denn dann wäre sie wieder verloren. Wohl kann diese Einheit dem Selbst zur "Vorstellung" kommen, in der es die Vereinigung seiner Kräfte fühlt. "Dieses Einswerden ist die Vorbedingung wirklicher Entscheidungen. Eine Entscheidung, die nur von einem Teil des Menschen getroffen wird, ist keine echte Entscheidung" (259). Denn nur das wahre, geeinte Selbst hat in sich selbst die Unmittelbarkeit des synthetisierten Ich, das sich zu beziehen vermag.

Die vollständige Selbstakzeptation ist für Rogers die Voraussetzung dafür, daß ein Mensch beziehungsfähig und in seinem Verhalten konstruktiv und vertrauenswürdig ist (260). "Man kann den Frieden nirgendwo anders suchen als bei sich selber. ... Wenn der Mensch in sich selber den Frieden gestiftet hat, ist er befähigt, ihn in der ganzen Welt zu stiften" (261).

3.4. Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit im Prozeß der Selbstverwirklichung

3.4.1. Zusammenfall von Selbstakzeptation und Selbstwahl als Ort von Entsprechung und Verantwortung

Wie der Begriff zu verstehen gibt, geschieht Selbstverwirklichung als Prozeß des ständigen Übergangs von Möglichkeit (262) zu Wirklichkeit (263). Die eine Wirklichkeit des Menschen, "dieser verkörperten Möglichkeit" (264), entsteht aus der Zwiefalt der Möglichkeit von Individualität und Personalität in einem und selben Akt (265). Die Möglichkeit ist von der Wirklichkeit her zu entdecken. Erst als erfüllte, als verwirklichte Möglichkeit zeigt sich, daß sie wirkliche Möglichkeit, nämlich "Wirklichkeit vor der Wirklichkeit", war (266).

Die Möglichkeit, die der relationalen Identität vorausgeht, ist als Bezogenheit zu verstehen (267). Als unerfüllte Bezogenheit hat sie zunächst den Charakter der Erwartung, der Sehnsucht oder auch des Mangels. Erwartet wird die Beziehung; diese Erwartung ist ein Ahnen, ein Verlangen, ein habendes Nicht-Haben, ein wissendes Nicht-Wissen des Du vermöge des eingeborenen Du. So verstanden, hat das eingeborene Du als Bezogenheit eine der Frage vergleichbare Struktur (268). Die Frage kann nur nach etwas fragen, was sie als ein Nichtgewußtes schon weiß; die Frage streckt sich also nach etwas aus, bei dem sie schon ist, obwohl sie noch nicht bei ihm ist. Dieses antwortlose Auslangen der Frage nach der Antwort ist die Voraussetzung der Antwort. Ein Wissen um dieses Vorwissen des Nichtgewußten, wie es diese Struktur innerlich bestimmt, ist nicht mit vorausgesetzt. Genausowenig erwirkt sich der Mangel immer seine adäquate Repräsentanz im Bewußtsein. Denn andernfalls würde sich unerfüllte Bezogenheit regelmäßig in einem Leidensdruck äußern, der auf Eingehen von Beziehung drängt.

Der Mangel, ob zum Bewußtsein gekommen oder nicht, verweist in seiner

Ohnmacht auf den Anderen. In diesem "Verständnis korrelativer Angewiesenheit" heißt Erfüllung und Verwirklichung "dann nicht, im Sinne einer das Ich idealisierenden Autonomie, S e l b s t verwirklichung, sondern Sich-Einstellen in die Beziehungen und Sich-Verantworten in Situationen, so daß die eingeborene Dialogik Gestalt gewinnt und das Menschliche sich innerhalb und aus dieser Wechselwirkung realisiert" (269).

Die Beziehung, in der sich die Bezogenheit erfüllt, ist in eins immer die Erfüllung einer individuellen Möglichkeit. Die Erfüllung dieser individuellen Möglichkeit in der Beziehung hängt in der Doppelgestalt der individuellen wie personalen Verwirklichung nicht nur von der Aktion des Individuums ab, wie sie sich in Erwartung, Wahl und Entscheidung zeigt, sondern gleichursprünglich von der Gnade des Beziehungspartners und der Gunst der Stunde und der Situation, in der die Individualität beider Beziehungspartner konstelliert ist. An dieser Gnade haftet die Plötzlichkeit, das Überraschende, das Unvorhersehbare und Nicht-Machbare der Begegnung (270). Begegnung und Beziehung sind "etwas, was dem Menschen im Lauf seines Lebens nur in einer Art von Gnade widerfährt, und mancher wird sagen, er kenne es nicht; aber auch wem es nicht widerfahren ist, in dessen Dasein ist es als konstituierendes Prinzip, weil der M a n g e l daran, mit oder ohne Bewußtsein dieses Mangels, Art und Beschaffenheit des Daseins wesentlicht mitbestimmt" (271).

In der Beziehung verwirklicht der Mensch sich in seiner Personalität (272) und gibt sich in eins eine der von seiner Individualität ermöglichten Gestalten (273). Personale Selbstverwirklichung geschieht nur als Aktualisierung einer der mit der Individualität gegebenen Möglichkeiten (274). So ist der Vorgang der Selbstverwirklichung der Zusammenfall unterscheidbarer Momente in einem einzigen Vollzug: in der Korrelation der Beziehung geschieht die Akzeptation des Ensembles der zur Individualität gehörenden Möglichkeiten, die Erfahrung der Beziehung als unableitbar zu diesen individuellen Möglichkeiten gehörig und die

Wahl e i n e r individuellen Möglichkeit als der personalen Wirklichkeit.

Daran wird sichtbar, daß Selbstakzeptation mit Selbstwahl identisch ist. Die Doppelgestalt der Freiheit, da sein zu dürfen und so sein zu dürfen, ist unteilbar. Dasein ist immer die Vollzugsgestalt des Soseins, und Sosein ist immer die Vollzugsgestalt des Daseins. Indem ich mich selbst akzeptiere, wähle ich diese Gestalt meiner selbst; indem ich diese Gestalt wähle, akzeptiere ich mich selbst.

Die individuellen Möglichkeiten sind eshaft und verwirklichen sich duhaft. Die personale Möglichkeit ist duhaft und verwirklicht sich eshaft. Die individuellen Möglichkeiten beider Beziehungspartner, einschließlich der Möglichkeit von Begegnung und Beziehung dieser beiden Partner, gehören zur Es-Welt. Beziehung, Akzeptation und Selbstakzeptation sind die Wirklichkeit und die Gegenwart der Du-Welt. Daß die Selbstakzeptation immer die personale Verwirklichung einer individuellen Möglichkeit ist, und insofern immer Individualität und Personalität in einem Akt zusammenwirken und sich verwirklichen, entspricht der Kongruenz von Es und Du, der einfachen Doppelgestalt der Welt.

Die Personalität als Möglichkeit besteht nur darin, in die Beziehung eintreten zu können; mit der Verwirklichung dieser Möglichkeit ist das positive Selbstverhältnis als Akzeptation der eigenen Individualität gegeben. Das Individuum wird als so und so schon Bestimmtes, sich weiter und anders Entscheidendes, in seiner Wahl- und Entscheidungsfreiheit - das bisherige Resultat und seine Konsequenzen eingeschlossen - angenommen (275). Diese Annahme ist Entsprechung oder Erstantwort auf das Wort, als das der Mensch sich selbst zugesprochen ist (276).

Dieses Antwortgeben ist zugleich Übernahme der Verantwortung (277) und der Verantwortlichkeit (278) als der Bereitschaft zum verantwortlichen Leben vor einer Instanz (279). "Verantwortung, die nicht einem Wort antwortet, ist eine Metapher der Moral; faktisch ist Verantwortung

nur, wenn es die Instanz gibt, vor der ich mich verantworte" (280). Diese Verantwortung findet den Ort ihrer Verwirklichung dem Beziehungspartner gegenüber. "Der Mitmensch, genauer: der Mensch m i t dem Menschen gibt das dynamische Kraftfeld für jegliche Verwirklichung ab, weil hier die unmittelbar zu leistende Verantwortung zur aufbauenden Realität wird" (281).

Wirkliche Verantwortung (authentic responsibility) zeigt sich nur in den tatsächlichen Antworten, die auf einen Anspruch hin gegeben werden (282). Das verantwortliche Handeln darf nicht als die isolierte Tat des Vereinzelten verstanden werden, sondern ist die Bewährung des Einzelnen in seiner Stunde an der Welt (283). Die Verantwortung muß sich in der Zuwendung zum "öffentlichen Wesen" (284), zur Welt erweisen. Das schließt manchmal schmerzhaft "die vielfältig wechselnde, nie endgültig zu formulierende Erfahrung der G r e n z e dieser Zugehörigkeit" zur Gemeinschaft ein (285).

Die Relation zur Welt, die immer je meine Relation zur Welt ist, muß verstanden werden als die Relation zur gemeinsamen Welt, so daß im Weltverhältnis ein Ausgleich gefunden werden muß zwischen dem je eigenen Weltauftrag und einem integrativen Verhalten, in dem der eigene Anspruch mit den Ansprüchen Anderer vereinbar und dadurch die eigene Bestimmung immer auch Dienst an allen ist (286). Weil Begegnung und Beziehung in diesem Medium der Welt (287) geschieht, und weil die wirkliche Begegnung mich im Kern trifft und verändert, ist in der Begegnung die Welt und in ihr alles anders geworden. Personale Begegnung ist "weltvoraussetzend und weltstiftend" (288) und in diesem Vollzug Gehorsam gegenüber dem ewigen Du (289).

Aus der Gemeinschaft heraus und für das Leben dieser Gemeinschaft wird der Mensch für sein verantwortliches Leben in den letztgültigen Anspruch genommen. Denn "der Einzelne, der verantwortlich lebende Mensch, kann auch seine politischen Handlungen ... nur von jenem

Grunde seines Daseins aus vollziehen, zu dem der Anspruch des furchtbaren und gütigen Gottes, des Herrn der Geschichte und unseres Herrn, dringen will" (290). Diese eigene Verantwòrtung ist unter keinen Umständen abgebbar (291). So geschieht Selbstverwirklichung als antwortgebendes, also verantwortliches Leben im jeweiligen Annehmen der zugesprochenen Aufgabe.

Die Selbstverwirklichung als Selbstakzeptation und Selbstwahl in der Beziehung hat als freie Antwort den Charakter des Unableitbaren, nicht Auferlegbaren, nicht Mitteilbaren und nicht Dirigierbaren. Es ist die einmalige, einzigartige und einsame, jeweilige Antwort. Sie zu ermöglichen, ist das Ziel der helfenden Beziehung. In dieser zu erringenden, unableitbaren Einzigartigkeit entspricht der Mensch der Einzigkeit seines Gottes und wird in der Nachahmung zu seinem Partner (292).

In der Sicht Bubers gilt, "daß die Entscheidung für das Gute, die wir in der Begegnung mit dem Menschen treffen, mit der Entscheidung für Gott übereinstimmt, und daß die in unseren Beziehungen zur Welt eingeschlagene Richtung gleichzeitig unsere Richtung auf Gott zu ist" (293). Die relationale Struktur der Wahl wird offenkundig als Hören nach außen: in der Beziehung - und nach innen: im Selbstbezug (294). Dies geschieht in "der Stunde, die ihn antritt, der biographischen und geschichtlichen Stunde" (295). In dieser doppelten Kennzeichnung der Stunde zeigt sich die Zusammengehörigkeit von Innen und Außen als Raum des Hörens. Gott spricht in dieser Stunde als seiner Stunde und meiner Stunde (296), und ich spreche meine Antwort. "Ich worte meine Antwort, indem ich unter den möglichen Handlungen die vollziehe, die meiner hingegebenen Einsicht als die rechte erscheint. Mit meiner Wahl, Entscheidung, Handlung - Tun oder Lassen, Eingreifen oder Aushalten - antworte ich, wie unzulänglich auch, dennoch rechtmäßig dem Wort, verantworte ich meine Stunde" (297).

Die Antwort, in der der Handelnde sich jeweils der Situation entsprechend

als verantwortlich Handelnder erweist, entspricht der Art der Anrede. Der Anspruch ist nicht immer Anspruch in Worten, sondern muß manchmal auch aus der Wortlosigkeit herausgehört werden. "Die Worte unserer Antwort sind in der wie die Anrede unübersetzbaren Sprache des Tuns und des Lassens gesprochen, - wobei das Tun sich wie ein Lassen und das Lassen wie ein Tun gebärden darf. Was wir so mit dem Wesen sagen, ist unser Eingehen auf die Situation, in die Situation, sie, die uns eben jetzt angetreten hat, deren Erscheinung wir nicht kannten und nicht kennen konnten, weil es ihresgleichen noch nicht gegeben hat" (298). Es kommt auf meine Offenheit für die Situation an; sie ist der Ort "für die Erscheinung des Wortes an mich" (299). "Gott reicht mir die Situation hin" (300), und ich habe zu antworten. Diese Antwort kommt aus dem Gewissen - aus dem eigenen, dem der Situation entsprechenden anderen, immer neu entdeckungsbedürftigen Gottesort, seinem "Finger", der die Unterscheidung zwischen dem, was zu billigen ist, und dem, was zu mißbilligen ist, anzeigt (301). Die gehorsame Relation zu Gott ist in eins die wahre Relation zu sich selbst. In diesem einen und selben Akt der Relation nach innen und nach außen begegnet der eine und selbe Gott, der von außen aus geschichtlicher und gegenwärtiger Begegnung und von innen als Kern des Selbst im Gewissensruf anspricht.

Die Richtigkeit meiner Antwort ist nicht ausweisbar. Sie hat ihre eigene Form von Gewißheit. "Die Gewißheit, die durch dieses Gewissen erzeugt wird, ist freilich nur eine personhafte; es ist die ungewisse Gewißheit; aber was h i e r Person heißt, ist eben die angerufene und antwortende"; "so ist nicht die geringste Gewißheit einer anders als persönlichen Richtigkeit der Entscheidung zulässig" (302). Damit gehört zum Leben der Person, sich in Gelassenheit der Gnade anheimzugeben (303). Indem der Mensch e i n e aus seinen Möglichkeiten in Verantwortung und Entschiedenheit erwählt, muß er das einzige Kriterium zur Unterscheidung des "Ja und Nein ... zu den ihm möglichen Haltungen und Handlungen" anwenden, daß er die Möglichkeiten "nach den ihnen selber innewohnenden Wert und Unwert bejaht und verneint. Wir erfassen

das Ethische in seiner Reinheit nur da, wo die menschliche Person sich mit ihrer eigenen Möglichkeit konfrontiert und innerhalb ihrer scheidet und entscheidet, ohne nach anderem zu fragen, als was jetzt und hier, in dieser ihrer eigenen Situation das Rechte und was das Unrecht ist. ... Es geht darum, daß die kritische, die erst erhellende, dann brennende und läuternde Flamme immer neu aus der Tiefe schlage" (304). So ertönt der Zusammenklang des von außen in der Situation vernommenen Anrufs und der von innen aus der Tiefe des Gewissens (305) ernötigten Antwort. Buber kann einmal C.G. Jung zustimmen: "Wer Bestimmung hat, hört die Stimme des Innern" (306). Das wesentliche Leben wird also aus dem Übereinstimmen von begegnendem und eingeborenem Du, wobei die jeweilige eshafte Bestimmtheit an beiden Polen gemäß der Kongruenz mitzudenken ist.

Selbstwahl ist also nicht der Beliebigkeit anheim gegeben (307). Sie ist kein einfaches Herausgreifen einer Möglichkeit aus allem Möglichen; sie ist aber auch keine Selbsterfindung; sie ist kein Erfinden, sondern ein Finden. So ist sie vergleichbar der Stellung des Menschen zu den ihn bestimmenden Werten (308). Der Ort dieses Findens ist ausgebreitet zwischen Gewissen und Situation. Aus dem Gewissen kommt "das Wissen des Einzelnen um das, was er 'eigentlich' ist, wie er zu sein bestimmt ist, als was er in seinem einmaligen und einzigen Erschaffensein gemeint ist" (309). Wenn er diese seine eigene Bestimmung nicht erfüllt, seiner Berufung nicht folgt, das aufgegebene Werk nicht vollzieht, mahnt ihn sein Gewissen mit seiner "richtunggebenden und richtunghütenden, ... rechtenden und richtenden" Kraft (310).

Buber kennt keinen äußerlichen, absolut gültigen Sittenkodex; er versteht die Situation als den gegebenen Augenblick verantwortlichen Handelns (311). Es gilt, "ihrer Einmaligkeit gemäß zu reagieren" (312). Diese Antwort kann der Mensch nur mit sich selbst, mit seiner Einmaligkeit, geben. In solcher Entsprechung bildet sich "in der Gesamtheit seiner Handlungen und Haltungen ... die Einheit seines Wesens, seines

verantwortungswilligen Wesens". Diese Entsprechung auf den Anruf der Situation gelingt dem "verantwortenden Menschen" im Blick auf "das Gebot der echten Norm" (313). Doch steht ihm dieses Gebot nicht wie eine äußerliche Maxime gegenüber, sondern ist "in einer Grundschicht seiner Substanz" verwahrt, "bis es sich ihm konkret offenbart ... jeweils durch eine Situation, die von ihm eine Erfüllung fordert" (314). Dann ereignet sich wirklich die Korrespondenz von Anruf und Antwort in der Situation, die Begegnung von begegnendem und eingeborenem Du, das wirkliche Duwerden und Dusagen, wenn der Anspruch der Situation das verwahrte Wort einfordert. Das ist der Zusammenklang von Innen und Außen. Die Wesenstat bringt zusammen, was zusammengehört: Einheit der Person in der Beziehung. Denn "in solchen Stunden redet es einen aus dem Spruch wirklich in der zweiten Person an, und das Du darin ist niemand andrer in der Welt als man selbst" (315). Der Spruch ist erst verstanden, wenn er ins Verhalten weist. Insofern fallen Hören des Spruchs und tathafte Antwort zusammen (316). Wenn in der Situation der Mensch aus seiner gewonnenen Haltung, die von Handlung zu Handlung sich weiterentwickelt, dem Anruf entspricht, gemäß dem Wort, das er selbst aus seinem Gewissen für diese Antwort anweisend offenbart, zeigt sich die Zusammengehörigkeit von gelingendem Selbstverhältnis und Beziehung (317).

3.4.2. Einung im Finden der Richtung als Überwindung der Entzweiung und des Bösen

Der Anspruch, den der Mensch in seinem Leben zu erfüllen hat, die Zumutung und Ermöglichung seiner Selbstverwirklichung, kommt ihm von innen wie von außen zu, wobei Innen und Außen einander korreliert sind. Der Anspruch von innen ist darin fundiert, "daß die Natur (sc. des Menschen) auf ihren konkreten Vollzug aus ist" und sich so als Antrieb auswirkt. In der Perspektive des Antriebs erscheint "die Möglichkeit von Sinnfülle und Sinnverfehlung oder von G u t und B ö s e. ... Der An-

spruch des Guten deckt die ganze Breite des Antriebs" (318). Doch kann dieser Antrieb nur innerhalb der Grenze wirksam werden, "sei dies die Wesensgrenze, sei es die Grenze, welche die geschehene Geschichte setzt, sei es die Grenze empirischer Natur, sei es die Grenze individueller, biographischer Besonderheit" (319). Auf vielfältige Weise ist die "Möglichkeitsfülle des Daseins" von außen eingebunden in Raum und Zeit und damit faktisch eingeschränkt. Der Mensch ist "die gefesselte, nur in der Innerlichkeit ungebundene Überraschung" (320). So erfährt er sich von innen als das Wesen der Unendlichkeit und von außen in den starken Fesseln als ein Wesen der Endlichkeit. Die ihm aufgegebene Wirklichkeit ist die Synthese (321) und die Einigung.

Die Synthese wird dadurch gefunden, daß er sich aus dem "Wirbel der richtungslos kreisenden Möglichkeitskraft" (322), dem Chaos, das für Buber das Böse ist, in die "Richtung" (323) bringt. "Das Böse kann nicht mit der ganzen Seele getan werden; das Gute kann nur mit der ganzen Seele getan werden. ... Das Gute ist die Richtung und was in ihr getan wird; was in ihr getan wird, wird mit der ganzen Seele getan, so daß all die Kraft und Leidenschaft mit der das Böse hätte getan werden können, in die Tat mit eingeht" (324). In-der-Richtung-Sein bedeutet, sich in der personhaften Verantwortung vor Gott zu finden, also mit dem "Ganz-Gerichtetsein der Seele" in der Beziehung zu leben (325). Denn das Gute ist nur mit dem ganzen Wesen zu tun. Das Böse besteht darin, der Richtung auszuweichen, in der Unentschiedenheit, die alles Mögliche will und tut. "Das Ausweichen kann aus Leidenschaft oder aus Trägheit geschehen. ... In beiden Fällen verläuft sich der Mensch in sich selbst" (326). Das Sich-Verlaufen, das Sich-Verspielen in den Möglichkeiten (327) ist so das mißlingende Selbstverhältnis in der Unentschiedenheit des bloßen Bei-sich-selbst-Bleibens in der illusionären Unendlichkeit der Innerlichkeit.

Zur Richtungnahme gehört die Absage an die falsche Unendlichkeit, die Akzeptation der Endlichkeit, wie sie faktisch gegeben ist, die gewollte

Einschränkung und Begrenzung durch die in der Entscheidung ergriffenen Richtung. Diese Richtung ist eine Richtung gewollter, entschiedener Auswahl aus den vielen zur Wahl stehenden Möglichkeiten aufgrund der in Verantwortung ergriffenen Bestimmung, also sich verendlichende, sich selbst bestimmende Selbstverwirklichung. Doch wird diese Bestimmung nur gefunden aufgrund und in der Kraft der Beziehung, also personal, aus der Kraft des in die Unendlichkeit ziehenden und drängenden Geheimnisses, das zuletzt die Unbegreiflichkeit der Person bestimmt. Die in der Endlichkeit zu vollbringende Synthese des Selbstverhältnisses in der endlichen Gestalt des Individuums gelingt in der unendlichen Kraft der personal gelebten Beziehung.

Diese Auffassung, sich entscheiden zu müssen, die Richtung nehmen zu müssen, ist bei Buber in der Auffassung von der Polarität des Menschen, seiner inneren "Gegensätzlichkeit" (328) begründet, die selbst wieder ein Zeichen der Erlösungsbedürftigkeit der Schöpfung ist (329). Diese Entscheidung kommt durch Standhalten und nicht durch Ausweichen zustande. Sie ist wirkliche Ent-scheidung, weil sie in die eine Richtung zielt, alles in die eine Richtung bringen will: es ist Gott auch mit dem bösen Trieb zu dienen (330). Die Sicht des Talmud übernehmend, sieht Buber im Menschen von der Schöpfung her zwei Triebe im Widerstreit. Der elementare Trieb, die Leidenschaft des Lebens, Zeugens und Hervorbringens, der Fortpflanzung und der Weltgestaltung, ohne den "der Mensch kein Weib freien und keine Kinder zeugen, kein Haus bauen und keinen Wirtschaftsverkehr pflegen" würde (331), ist von sich selbst her richtungslos und kann sich an Alles und Jedes machen. Er wird der böse Trieb genannt; denn an seiner Kraft erfährt der Mensch, wie "er aus der ihm angewiesenen Gotteswirklichkeit, aus der 'guten' Tatsächlichkeit der Schöpfung in das schrankenlos Mögliche gejagt" ist. "Im wirbelnden Bilderraum, durch den er schweift, reizt alljedes ihn an, von ihm verleiblicht zu werden; wonach er, entscheidungslos, nur eben um die Spannung der Allmöglichkeit zu überkommen, wie ein leichtfertiger Einbrecher greift, wird Wirklichkeit, aber nicht mehr Gottes, sondern seine eigene, seine will-

kürgemachte, schickungslose Wirklichkeit, seine Gewalttat, die ihn überwältigt, sein Gemächt und Verhängnis" (332). Dem gegenüber ist dem Menschen die Aufgabe gestellt, mit seinem guten Trieb "des Möglichkeitswirbels Herr (zu) werden und die in der Schöpfung gemeinte Menschengestalt (zu) verwirklichen" (333). Dazu muß der böse Trieb mit dem guten Trieb als der reinen Richtung des Beziehungsstrebens in die eine, unbedingte Richtung, die zuletzt immer auf Gott geht, zusammengebracht werden. "Die beiden Triebe einen, das will sagen: die richtungslose Potenz der Leidenschaft mit der einen Richtung versehen, die sie zur großen Liebe und zum großen Dienste tauglich macht. So und nicht anders kann der Mensch ganz werden" (334).

Daraus geht hervor, daß für Buber Gut und Böse nicht "einander polar entgegengesetzte Mächte oder Richtungen" (335) sind, sondern daß für ihn das Böse in der Nicht-Verbundenheit der beiden Triebe, in der Trennung von Beziehungsstreben und individueller Verwirklichung, besteht. Der "böse Trieb" ist der Es-Welt zuschreibbar. Der "gute Trieb" ist die konstituierende Kraft der Du-Welt. Nur in ihrer Verbundenheit - Buber war es noch nicht gelungen, sie als kongruent zu sehen - zeigt sich das Böse wirklich als Unwirklichkeit. Diesem Gedanken steht Rogers in seinem Zutrauen zu der vereinigenden Kraft der organismischen Tendenz, der "Kraft des Guten" (336), nahe, wenn er sie auch in einer anderen Begrifflichkeit denkt.

So werden Gutsein und In-Beziehung-Sein als Leben mit dem ganzen Wesen identisch. Das Böse ist die Beziehungslosigkeit (337), die Richtungslosigkeit, die Unbestimmtheit, die Unentschiedenheit, die Ziellosigkeit. Insofern gibt es nicht nur die "richtungslose Möglichkeit", sondern auch die "richtungslose Wirklichkeit" (338). Erst im Finden der Richtung, also in der Beziehung, gelingt die Einung; und umgekehrt: "In dem Maße ... , in dem die Seele sich eint, erfährt sie die Richtung, erfährt sie sich als auf die Suche nach ihr geschickt" (339). Diese Einung ist die von jedem Einzelnen zu vollbringende Tat der Heimholung der Welt aus der durch

die Schöpfung gegebenen "Weltentzweiung" (340). Der Mensch kann die Einung nie vollkommen erreichen. "Aber jedes Werk, das ich aus geeinter Seele tue, wirkt auf meine Seele zurück, wirkt in die Richtung auf neue und höhere Einung hin, jedes führt mich, wenn auch auf mancherlei Umwegen, zu einer s t e t i g e r e n Einheit hin, als die ihm vorausgehende war. So gelangt man endlich dahin, wo man sich seiner Seele überlassen kann, weil ihr Maß an Einheit so groß ist, daß sie den Widerspruch wie im Spiel überwindet" (341). Die Einung beginnt mit der Umkehr. Die Umkehr ist in eins die Einkehr in die Beziehung als der "Richtung" und damit in die bestimmte Selbstwahl (342). Umkehr ist "eine Änderung nicht des Ziels allein, sondern der Bewegungsart" (343). Damit wird das Leben vom Grunde her anders (344).

Die Verweigerung der Beziehung und damit die Verweigerung des dem Menschen aufgetragenen Lebens ist für Buber der Ort der Schuld. Denn Schuld leitet sich von der Einzigkeit und Unwiederholbarkeit der Person und von der Einzigkeit und Unwiederholbarkeit der Situation her, in der die Person angesprochen wird und antworten muß (345). Schuldig-Sein besteht darin, sich selbst zu verfehlen, indem die Beziehung nicht verwirklicht wird. "Das ursprüngliche Schuldigsein ist das Bei-sich-Bleiben" (346). Solche Beziehungsverfehlung und Beziehungsverweigerung ist die Indikation für eine helfende Beziehung. Denn die Schuld zeigt sich durchschnittlich so, daß sie verdeckt, was sie eigentlich ist. Sie zeigt sich als nicht gelingendes Selbstverhältnis oder als Mißverhältnis, als Mangel im eigenen Leben, und nicht als Beziehungslosigkeit. Erst in ihrer Aufhebung, also in der Beziehung, zeigt sich daher, was sie war. Diese Schuld wird erst erblickt, wenn sie nicht mehr besteht (347). Das Anknüpfen der helfenden Beziehung ist ein Zeichen des Umkehrwillens und der Bereitschaft, nicht länger das aufgegebene Leben schuldig zu bleiben (348).

3.4.3. Selbstverwirklichung als Prozeß

Selbstverwirklichung ist der Prozeß der Synthetisierung von Endlichkeit und Unendlichkeit. In der Duhaftigkeit erscheint die Unendlichkeit des Menschen, in der Eshaftigkeit seine Endlichkeit. In der Synthese wird deren Kongruenz als aufgegebene gesehen. Der Mensch verfällt, wenn er nur von der Endlichkeit bestimmt ist und in der Ich-Es-Relation lebt. Der Mensch isoliert sich, wenn er nur von der Unendlichkeit bestimmt ist. "Es ist also damit gesagt, daß wir z u g l e i c h und i n e i n e m mit der Endlichkeit des Menschen seine Teilnahme an der Unendlichkeit erkennen müssen, nicht als zwei Eigenschaften nebeneinander, sondern als die Doppelheit der Prozesse, in der als solcher erst das Dasein des Menschen erkennbar wird. Das Endliche wirkt an ihm und das Unendliche wirkt an ihm; er hat teil an der Endlichkeit und hat teil an der Unendlichkeit"(349).

Das Selbst als die Relation zu dieser Synthese, die dem Menschen aufgegeben ist, und um die es in der Beziehung jeweils geht, ist als Prozeß (350), nämlich als Weg von Möglichkeit zu Wirklichkeit, zu verstehen. Als ein solcher Weg ist er unabschließbar. Immer bleibt der Überschuß an Potentialität wirksam (351). Dieser Überschuß wird als bedrohlich und beängstigend erfahren. Der Weg durch die Beängstigung ist der Weg von der Singularität des Individuums zu der sich findenden Person. Diesem Prozeß, diesem Werden, widersetzt und entzieht sich gerade die der Eshaftigkeit angehörende Individualität in ihrem beharrlichen Sosein (352). Gegen diese Beharrungstendenz der Individualität wird der alte Aufruf umgeformt: "Nicht: Werde, der du bist, sondern: Sei, der du wirst!" (353). In diesem Aspekt ist die eigene Zukunft in den Blick genommen, und zwar als zu erbringende. "Gerade ... mit Bezug auf diese Selbstbestimmung von 'Person' wird der Gesichtspunkt ihrer grundwesentlichen Prozessualität als einer Struktur bedeutsam, die final auf die Totalität des durch diesen Prozeß (erst) zu konstituierenden Resultats hin entworfen ist" (354). Hier ist von einer inneren Dynamik, einer

entelechialen Freiheitstat die Rede, die sich ihr Ergebnis selbst vorgibt. Dabei darf der Mensch sich nicht selbst objektivieren und festlegen. Denn sonst würde er der ihm einbehaltenen Ursprungskraft widersprechen, die ihm schenkt, immer wieder neu anfangen zu können (355).

Für diesen Prozeß auf die eigene Zukunft hin ist zu unterscheiden zwischen einem einmaligen, vielleicht auch wiederholbaren Akt der totalen Selbstannahme oder Selbstwahl und dem Prozeß des dauernden, sich mit sich einigenden Kontakts mit sich selbst, in dem die Totalwahl, die bedingungslose Akzeptation, Aspekt um Aspekt ratifiziert wird. Das Selbstverhältnis wird als ein aus Selbstverlorenheit durch Umkehr gewonnenes Verhältnis verstanden und als die Bewegung des Zu-sich-selbst-Kommens gesehen (356). Kierkegaard läßt "von diesem Zu-sich-selbst-kommen als einer Selbstgeburt und einer Selbstwahl" reden (357). In der Formel "Zu-sich-selbst-Kommen" ist sowohl der Prozeß der Selbstwerdung wie auch seine "Beendigung" bezeichnet, die kein wirkliches Ende ist. Der Prozeß wird abgeschlossen mit der Selbstgeburt. Damit kommt die notwendige Unwesentlichkeit in dem Sinn zum Vorschein, daß eine unabschließbare Aufgabe - die Synthese des Selbst aus Endlichkeit und Unendlichkeit durch sich selbst - durch den Gebrauch des Terminus "Selbstgeburt" quasi als gelöst bezeichnet wird. Dieser Widerspruch ist nur so aufzulösen, daß sich das Selbst in dieser Selbstannahme als unabschließbare Aufgabe akzeptiert; das bedeutet: Ja zu sagen zur eigenen Prozeßhaftigkeit, sich mit seiner bleibenden Nicht-Identität zu identifizieren.

Innerhalb der Bewegung des Selbstverhältnisses gibt es einen Fixpunkt, einen angebbaren und erfahrbaren Punkt (358), an dem die Bewegung des Zu-sich-selbst-Kommens umschlägt in die Bewegung des Aus-sich-selbst-als-ein-Selbst-Leben. Von diesem Punkt aus ist die Fähigkeit zu konstatieren, feste Zielmarken fallen zu lassen und aus der Einsicht zu leben, "kein ein für allemal festgelegtes Wesen" zu sein, "sondern in einem Entwicklungsprozeß" zu stehen (359). Es wächst die Bereitschaft zur Dauer und Unabschließbarkeit des Prozesses, indem das Selbst in seinem Pro-

zeßcharakter sich nicht als ein fertiges Produkt, sondern als "eine sich ständig verändernde Konstellation von Möglichkeiten, keine bestimmte Quantität von Eigenschaften" erfaßt (360). "Wer existiert, ist beständig im Werden" (361).

Im Prozeß der (helfenden) Beziehung erfährt der Klient seine eigene Prozessualität und gewinnt die Möglichkeit, sich in dieser Werdegestalt zu akzeptieren (362).

4. BEWEGUNG DER HELFENDEN BEZIEHUNG ZU IHRER SELBSTAUFHEBUNG IN DER BEZIEHUNG ALS ERMÖGLICHUNG UNVERTRETBAREN LEBENS IN BLEIBENDER EINSAMKEIT

4.1. Bewegung der helfenden Beziehung als Erbringen der Kongruenz

Da der Sinn der helfenden Beziehung die relationale Identität des Menschen ist, muß nun gezeigt werden, wie die helfende Beziehung als gelebte und erlebte vor sich geht, und wie in diesem Prozeß die Partner, sich selbst und einander ändernd, füreinander da sind.

In diesem Grundakt des Menschseins, seinem In-Beziehung-Sein, erscheint wieder die Zwiefalt der Wirklichkeit. Dieser Grundakt vollzieht sich in zwei zusammengehörigen Bewegungen. Die eine Bewegung heißt Vertrauen und Bejahen, die andere Verstehen. Beide kommen in der Beziehung nur zusammen vor. Aber das bedeutet weder, daß sie in der helfenden Beziehung von Anfang an in der gleichen Weise da sind, noch, daß sie in gleicher Weise wachsen.

Verstehen ist die eshafte Seite am Beziehungsvorgang, insofern sich dieser eshaft auf die Individualität richtet. Bejahen und Vertrauen erbringen die duhafte, personale Seite der Beziehung. In der wirklichen Beziehung zeigt sich die Kongruenz der beiden Bewegungen: Partner verstehen einander, indem sie einander bejahen und vertrauen, und sie bejahen und vertrauen einander, indem sie einander verstehen; partikuläres Nicht-Verstehen wird im Bejahen und Vertrauen durchgetragen.

Die helfende Beziehung zielt diese erfüllte, von der Kongruenz bestimmte Gestalt der Beziehung an. Der Weg dazu kann nur schematisierend und vergröbernd dargestellt werden.

Der hilfsbedürftige Ratsuchende kommt mit sich selbst und seinem Leben nicht zurecht und versteht diese Störung als ein Problem, also eshaft. Er

erfährt sich als jemand, der ein Problem hat, und er erlebt nicht, daß er selbst für sich das Problem ist. Er ist unfähig, sich wahrzunehmen als der, der er ist; er ist "weit weg von seiner direkten, lebendigen Erfahrung" (1); denn er steht nicht in Beziehung zu sich selbst, weil er keine Beziehung hat. Er ist für sich selbst nur ein Es-Ich und beherrscht von seinem falschen Selbstkonzept.

Doch gegen diese Einseitigkeit seines eindimensionalen Lebens wehrt sich die innewohnende Beziehungskraft, die gute organismische Tendenz, durch den Leidensdruck (2). Dadurch wird der an sich selbst Leidende bewegt, das Beziehungsangebot des Beraters anzunehmen. Dabei sind aber seine Duhaftigkeit und seine Eshaftigkeit nicht kongruent, sondern dissoziiert. Denn diese Annahme geschieht in dem dieser Dissoziation eigenen Mißverständnis, eshaft die informative Kompetenz des Beraters anzugehen, ihn so zu instrumentalisieren und zu funktionalisieren, und ihm eshaft den Auftrag seiner Duhaftigkeit, nämlich die Verantwortung für seine eigenen Lebensentscheidungen und die Sorge für seine eigene Lebensverwirklichung, zu übertragen.

Dem Hilfsbedürftigen bleibt die eigene Beziehungslosigkeit verdeckt, die der eigentliche Grund der Störung ist. Dennoch ist diese Aufnahme der helfenden Beziehung der erste Schritt zur Aufdeckung seiner Beziehungslosigkeit. Sie geschieht jedoch in der seiner Situation eigentümlichen irrigen Absicht, die jetzt aufgenommene Beziehung nur in der Dimension der Es-Welt zu belassen. Es geht ihm nur um die informative Kompetenz des Beraters; er will etwas von ihm und nicht die Beziehung zu ihm. Anstelle des falschen Selbstkonzepts soll der Rat des Beraters treten. Damit will er dem selbstverantwortlichen und sich selbst verwirklichenden Leben entgehen. Indem er versucht, dem Berater die Entscheidung zu übertragen, mißdeutet er die helfende Beziehung als Instrument bleibender Beziehungslosigkeit (3).

Um der Beziehung willen darf der Berater dem Wunsch und den Erwartungen des Ratsuchenden, Rat zu bekommen und sich seiner Verantwortung zu

entledigen, nicht entsprechen, obwohl er den Hilfsbedürftigen in bedingungsloser Akzeptation sein lassen muß, wie er ist, die Beziehungsunfähigkeit und die Beziehungsunwilligkeit eingeschlossen (4). Diese bedingungslose Akzeptation aus der personalen Beziehungskraft des Beraters schafft den Raum, in dem der Hilfsbedürftige sich geben kann als der, der er ist (5). Die faktische Wirklichkeit eines solchen Raumes muß der Berater dem Klienten zur Erfahrung bringen. Dieser Raum wird erlebt, in dem Maße der Berater dem Ratsuchenden vermittelt, daß er ihn versteht. Das geschieht im einfühlenden Zuhören und im Verbalisieren und Kommunizieren des Verstandenen. So wird der Ratsuchende dazu geführt, sich immer mehr selbst zu verstehen und dieses Selbstverstehen durch die Verbalisierung seiner Gefühle zu äußern. "In dem Maße ..., in dem er den inneren Gefühlen genauer zuhört und gegenüber sich selbst weniger bewertend und mehr akzeptierend wird, nähert er sich stärkerer Kongruenz. Er findet es möglich, hinter den Fassaden, die er aufgebaut hat, hervorzukommen, sein Abwehrverhalten fallen zu lassen und ehrlicher das zu sein, was er in Wahrheit ist" (6). In solcher Äußerung der Gefühle geschieht ein Doppeltes: das Wachsen des Zutrauens zum Berater und des Zutrauens zu sich selbst. Das eshaft Verstandene und Mitgeteilte wird immer mehr in Entsprechung zur duhaften Akzeptation durch den Berater vom Ratsuchenden personal akzeptiert.

Insofern geht die Beziehung in diesen beiden Aspekten auf der Seite des am Anfang beziehungslosen Hilfsbedürftigen immer mehr zur Aufhebung der Dissoziation von Eshaftem und Duhaftem im Kongruentwerden von Selbstverstehen und Selbstvertrauen durch das Verstehen und das Vertrauen des Anderen, nämlich des Helfers. Die Kongruenz der beiden Bewegungen in der Beziehung - nämlich gegenseitiges Verstehen und gegenseitiges Vertrauen - ermöglicht die Selbstannahme, die Selbstverwirklichung, die Selbstidentifikation, das Authentischwerden, die "congruence" des Hilfsbedürftigen. So erweist sich die ontologische Kongruenz von Es und Du in der Lebendigkeit der helfenden Beziehung als Ermöglichungsgrund

der Kongruenz des Selbst. Die Beziehung ist die Verwirklichung der ontologischen Kongruenz in der anthropologischen Kongruenz (congruence).

Der Weg der helfenden Beziehung, in der diese Wirklichkeit erreicht wird, wird von Rogers in verschiedene Phasen eingeteilt (7). Im Blick auf den Hilfsbedürftigen gewinnt Rogers eine aus der Erfahrung abstrahierte Gliederung des Prozesses, der in Wirklichkeit ein Kontinuum ist, bei dem sich die Phasen überlappen und in dem es auch Rückgriffe in vorhergehende Phasen gibt. Diese Einteilung wird hier kurz charakterisiert.

In der ersten Phase ist der Hilfsbedürftige unkommunikativ, starr und ohne Kontakt mit sich selbst. Er hat eine "Abneigung, sich selbst mitzuteilen. Mitteilungen erfolgen nur in bezug auf Äußerlichkeiten" (8). In der zweiten Phase wird die Starrheit aufgelockert; die Ausdrucksweise wird beweglicher, aber nur "hinsichtlich Themen, die mit dem Selbst nichts zu tun haben". Denn "Probleme werden wahrgenommen, als ob sie außerhalb des Selbst lägen" (9). Sie werden sehr undifferenziert und nur rational behandelt. "Man zeigt eventuell Gefühle, erkennt sie als solche aber nicht, noch gibt man zu, sie zu haben" (10). Leben und Erfahren sind stark vergangenheitsfixiert. In der dritten Phase werden nicht gegenwärtige, vergangene Gefühle beschrieben; das Selbst erscheint eshaft als ein Objekt, über das gesprochen werden kann. "Widersprüche in der Erfahrung werden erkannt" (11). In der vierten Phase geschieht dann eine Veränderung: "Gelegentlich werden Gefühle als gegenwärtig vorhanden geäußert; sie brechen manchmal fast gegen den Willen des Klienten hervor" (12). Doch wird solche Erfahrung nicht vollständig akzeptiert; es bleiben "Mißtrauen und Furcht gegenüber dieser Möglichkeit" (13). Aus der Besorgnis über die Widersprüche zwischen Erfahrung und Selbst wächst aber die Einsicht in die eigene Verantwortlichkeit (14). In der fünften Phase wird die Entwicklung der helfenden Beziehung als deutlich beschleunigt erlebt: Die gegenwärtige Beziehung zum Berater und die in ihr herrschenden Gefühle können geäußert werden. "Man beginnt zu erkennen, daß zum Erfahren eines Gefühls auch ein persönlicher Bezug ge-

hört" (15). Die Bereitschaft zur Differenzierung nimmt zu; darin ist auch eingeschlossen, die bisher haltgebenden Einstellungen und Wertungen genauer zu erkennen, zu hinterfragen und, wenn nötig, abzulegen. "Man übernimmt zunehmend stärker Eigenverantwortung für die Probleme und zieht in Betracht, wie weit man zu ihnen beigetragen hat. Es finden häufiger freie Dialoge im Bereich des Selbst statt; die innere Kommunikation wird verbessert, Blockierung vermindert. Manchmal werden solche Dialoge verbalisiert" (16). Das Selbst wird immer klarer als Selbstverhältnis erkannt. Die sechste Phase wird von Rogers als sehr entscheidend angesehen. "Der Klient ist fähig, subjektiv in der Erfahrung zu leben, nicht so sehr Gefühle über sie zu haben" (17). "Das Selbst als Objekt verschwindet mehr und mehr" (18). Die innere Kommunikation wird frei und ungehemmt und entwickelt sich immer mehr zu einer Integration zwischen den verschiedenen Zentren, dem Selbstkonzept und dem Organismus oder dem Bewußtsein und der Erfahrung. Die bisherige "Inkongruenz zwischen Erfahrung und Bewußtsein wird in dem Maße lebendig erfahren, wie sie sich zur Kongruenz auflöst" (19). Die eigentliche Lebensstörung, die Beziehungslosigkeit zum anderen und zu sich selbst, wird erst erfahren und erlebt im Moment ihres Verschwindens, nämlich im Erleben der Beziehung zum anderen und des Kontaktes mit sich selbst. Die Dissoziation zwischen dem Eshaften und dem Duhaften ist dann verschwunden. Der Klient beginnt, als Subjekt zu leben; er ist für sich selbst nicht mehr Objekt (20). Das Selbst ist das Gefühl der Zuwendung zu sich selbst. Von der siebten Phase an kann das Selbst, das sich als Prozeß erlebt, bewußt im Jetzt der Gegenwart - ohne Fesselung an erfahrene und im falschen Selbstkonzept festgemachte Vergangenheit - leben. Die Freiheit, neue Erfahrungen zu machen, ist gewonnen. Das Verhältnis zur Wirklichkeit ist selbst zur freien Beziehung geworden und wird nicht mehr von der Vergangenheit bestimmt. "Der Klient erfährt, daß er tatsächlich die Wahl hat, auf neue Weisen zu leben" (21).

Damit der durch diese Phasen skizzierte Prozeß der helfenden Beziehung gelingen kann, muß der Berater als unumgängliche Voraussetzung folgen-

de Haltungen und Fähigkeiten in die Beziehung einbringen (22): Er muß kongruent sein. Das bedeutet, daß er fähig und willens ist, ohne Fassade in deckungsloser Offenheit zu leben. Zwischen Erfahrung und Bewußtheit und den Mitteilungen darüber ist "akkurate Übereinstimmung" angezielt (23). Die Erfahrungen von dem, was in ihm vorgeht, die begleitenden Gefühle, wie sie ihn im jeweiligen Augenblick bestimmen, soll er dem Klienten mitteilen. "Je größer die Kongruenz von Erfahrung, Bewußtsein und Kommunikation ... ist, desto wahrscheinlicher wird ... (sc. der Klient) dies in Form einer k l a r e n Mitteilung erfahren. ... Wenn das gesamte Ausdrucksverhalten von Sprache, Ton und Geste einheitlich ist, da es einer Kongruenz und Einheit ... entspringt, ist die Wahrscheinlichkeit gering, daß diese Zeichen ... eine zweideutige oder unklare Bedeutung haben werden" (24). Durch solch kongruentes Verhalten und dessen Mitteilung fühlt sich der Klient wirklich verstanden (25). - Der Berater muß fähig sein, dem Klienten die bedingungslose, positive Akzeptation (acceptance) zu schenken, die der Klient als positive Wertschätzung und warme Anteilnahme erfährt, die weder besitzergreifend ist noch eine persönliche Belohnung erfordert. Diese Haltung muß bleiben, ganz gleichgültig, von welchen Erfahrungen der Klient spricht oder nicht spricht, und welche Gefühle, ob positive oder negative, er zeigt. Diese Akzeptierungsbereitschaft und Anteilnahme gilt "dem Klienten als einem besonderen und s e l b s t ä n d i g e n Menschen, dem es erlaubt ist, eigene Empfindungen und Erlebnisse zu haben und darin eigene Bedeutungen zu finden" (26), und vermag so, ihm die eigene Wirklichkeit und Bedeutung zu vermitteln (27). - Hinzu kommt die Kraft, ein genaues, einfühlendes, "empathisches Verständnis für die innere Welt des Klienten" zu haben (28). Dadurch vermag der Helfer die Gefühle, die persönlichen Sinngebungen, Bedeutungen und Werte so zu erfassen, wie sie dem Klienten in seiner inneren Welt selbst erscheinen. Dieses Mitfühlen der Gefühle des Klienten und sein Verständnis für ihre Bedeutung muß der Berater dem Klienten mitteilen können (29).

Diese Grundfähigkeiten, ohne die eine helfende Beziehung nicht wirklich gelingen kann, sind Explikationen der personalen Kraft des Beraters, in der er seine eigene Individualität personalisiert hat. Diese selbe Kraft seines Personseins wendet er dem Klienten zu - wobei ihm jede Art von Individualität gleich wichtig ist - , um in diesem die entsprechende, personalisierende Kraft zu entbinden, die diesem hilft, immer mehr seine eigene Individualität zu entdecken und anzunehmen und auf diese Weise Erfahrung und Bewußtsein im geeinten Selbst und dessen Kongruenz zusammenzubringen.

Die helfende Beziehung hat insofern eine reproduktive Aufgabe. Sie schafft den Menschen zum wirklichen Menschen (30). Der Helfer schafft aus dem Hilfsbedürftigen einen Helfer. Der Lieblose wird liebend durch erfahrene Liebe (31). Der Mensch hilft dem Menschen zum Leben. Das Ziel der helfenden Beziehung ist das Leben in Beziehung überhaupt. Jede Beziehung ist helfend und therapeutisch. In einer wirklichen Beziehung werden Menschen "bis zu einem gewissen Grad wechselseitig füreinander zum Therapeuten" (32).

4.2. Vertrauen als fundamentale Bewegung

In der Anfangsphase der helfenden Beziehung ist die Relation weniger reziprok als komplementär. Während der Klient in seiner Nicht-Geeintheit vorherrschend eshaft agiert, bringt der Helfer ihm die personale Kraft seiner Duhaftigkeit als bedingungsloses Vertrauen und Bejahen entgegen (33). Vertrauen ist der konstituierende Grundakt der Beziehung und damit ihre fundamentale Bewegung (34). Vertrauen ist in sich selbst schon Vorgang einer Beziehung (35). Das wird daran erkennbar, daß im Vertrauen immer eine Art von Sich-Verlassen liegt (36). Im Vertrauen verlasse ich mich auf einen Anderen (37), indem ich jetzt den Grund meines

Tuns und Lassens partiell oder absolut, das meint unter einer bestimmten Rücksicht oder überhaupt und für immer, in den Anderen verlagere. So lebt das Vertrauen vom Zutrauen zu der Kraft des Anderen und ist von sich selbst her in Erwartung reziproker Erwiderung.

Insofern ist Vertrauen durch Risiko und Wagnis gekennzeichnet (38). Denn Vertrauen ist ein Sich-selbst-aus-der-Hand-Geben. "Vertrauen ist ... nur dort möglich, wo ich mich auf etwas beziehe, das grundsätzlich nicht in meiner Macht steht" (39). Vertrauen ist nicht erzwingbar; es ist eine Tat der Freiheit - und ihre Wirklichkeit. Als solche kann es geschenkt und empfangen werden (40). Als Freiheitstat ist Vertrauen im Vorhinein grundlos und erweist sich erst im Vorgang und Fortgang der sich im Vertrauen bewegenden Beziehung - also im Nachhinein - als gegründet. Zum Vertrauen gehört eine gewisse Blindheit, die darin liegt, daß der eigentliche Grund des Vertrauens, die Treue, Zugewandtheit und Verlässlichkeit des Anderen, nicht unzweideutig sichtbar gemacht werden kann.

Obwohl der Grund des Vertrauens nicht unzweideutig beigebracht werden kann, soll der Helfer durch kongruentes Verhalten seine Vertrauenswürdigkeit sehen lassen (41).

Dieser sich beziehende Grundakt der Person geht in seiner einfachen Bewegung in verschiedene Dimensionen hinein: Vertrauen zu einem bestimmten Menschen, Vertrauen zum Leben, Vertrauen ins Sein, Vertrauen zu Gott (42). Diese Ausweitung der Vertrauensbewegung und ihre bereicherte Rückkehr in sich selbst kommt in dem eigentümlichen Phänomen zum Ausdruck, daß ich im Weggang von mir selbst stärker an und in mir selbst werde. So bringt das Sich-Verlassen auf einen Anderen auch für den, der sich verläßt, und gerade dadurch eine Eigenstärkung, ein Mehr-bei-sich-Bleiben, also paradoxerweise den Grund des Selbstvertrauens. Diese paradoxe Struktur gehorcht dem Gesetz der relationalen Identität.

Beziehungsfähigkeit und Vertrauen-Können gehören zusammen; in der Beziehung wächst das Selbstvertrauen. Die helfende Beziehung geleitet erst in diese Beziehungsstruktur hinein, weil der Hilfsbedürftige sein Vertrauen zu sich in der Übernahme der Vertrauensbewegung des Helfers erlangt (43). Rogers sieht diese Möglichkeit: "Ich bin dazu gekommen, Menschen zu vertrauen, ihrem Vermögen, sich selbst und ihre Schwierigkeiten zu erforschen und zu verstehen, und ihrer Fähigkeit, solche Probleme zu lösen. Voraussetzung ist nur eine enge, andauernde Beziehung, in der ich ein wirkliches Klima der Wärme und des Verstehens schaffen kann" (44).

Falsches Selbstvertrauen als Täuschung über die eigenen Möglichkeiten erwächst demnach aus der Beziehungslosigkeit. Die Beziehungslosigkeit erwächst aus dem Mißtrauen. Beziehungslosigkeit und Mißtrauen bedingen einander und bringen einander hervor, so, daß Mißtrauen die Beziehung vereitelt, und Beziehungslosigkeit sich im Mißtrauen darstellt (45). Nur das grundlos geschenkte Vertrauen vermag, diese Sperre der Vereitelung zu sprengen. "Vertrauen bedeutet Durchbruch aus der Verschlossenheit" (46). Somit sind gleichursprünglich die Ausbildung des Vertrauens und die Aufhebung der Vereinzelung, der Abbau des Mißtrauens, die Suche nach dem Gemeinsamen, dem Verbindenden: Anfang des Leben-Könnens aus Vertrauen zum Leben (47).

4.3. Bejahen und Bestätigen in Mutualität

4.3.1. Bejahen als "acceptance" und "confirmation"

Vertrauen ist ohne Bejahung der Lebensmöglichkeit und Lebenswirklichkeit des Anderen unmöglich. "Wenn ich zu einem Menschen 'Vertrauen habe', so meine ich damit im wesentlichen ..., daß dieser Mensch - was immer

er tut - für mich derjenige bleiben wird, in den ich mein Vertrauen gesetzt habe, den ich 'angenommen' habe" (48). Vertrauen wird von dem, dem Vertrauen geschenkt wird, wenn auch in ganz allgemeiner Form, als Bejahung und Bestätigung erfahren. "Das Fundament des Mensch-mit-Mensch-seins ist dies Zwiefache und Eine: der Wunsch jedes Menschen, als das was er ist, ja was er werden kann, von Menschen bestätigt zu werden, und die dem Menschen eingeborene Fähigkeit, seine Mitmenschen ebenso zu bestätigen" (49). Die errichtete Beziehung schließt stets die Bejahung des Anderen von Grund auf ein. Mit dem ganzen Wesen wird das ganze Wesen bejaht (50). Das Hauptwort der Beziehung ist ein erstes Ja im redenden Du: "Ja Du!"; die Grundbewegung der Beziehung ist Bejahung (51). Diese Bejahung ist das Aufrichten neuer Verbundenheit nach dem Verlust der ursprünglichen Verbundenheit. Die Aufrichtung der Beziehung ist insofern der Vorgang der Erlösung.

In der helfenden Beziehung wird solche Bejahung dem zugesprochen, der sich nicht selbst bejaht. Es wird der akzeptiert, der sich nicht selbst akzeptiert. Die Bejahung gilt also einem mit sich selbst nicht identischen Menschen und hat das Ziel, ihn zur Identität zu führen. Die Bejahung setzt diese Identität nicht voraus, sondern ist ihr Ermöglichungsgrund. Die in der Beziehung und in der helfenden Beziehung geschehene Bejahung ist voraussetzungslos und unbedingt. Sie bejaht den Anderen als den, der er jetzt ist (52). Die bedingungslose Akzeptation verwirklicht sich in dem Maße, in dem es gelingt, die eigene Nicht-Identität nicht zu verleugnen, sondern kenntlich zu machen, also kongruent zu sein. So ist die Akzeptation des Anderen, wenn sie in Authentizität vollbracht wird, für den Akzeptierenden selbst produktive Identifikation mit der eigenen Nicht-Identität.

In dem unterschiedlichen Verständnis der Bejahung als "acceptance" und als "confirmation" zeigt sich der Grunddissens zwischen Rogers und Buber, den beide auch nicht in ihrem öffentlichen Dialog lösen konnten (53). Rogers bestimmt acceptance als "a real willingness for this other person

to b e w h a t h e i s" (54). Solche bedingungslose Akzeptation, die Rogers vom Berater fordert, bedeutet für den Klienten "the permission to b e", so, wie er ist und wie er sein will (55). Dem gegenüber ist für den Buber leitenden Begriff der "confirmation", der "Bestätigung", in dem gleichzeitig "Bestärkung" mitzuhören ist, sehr stark die Polarität von Gut und Böse im Menschen (56) vorausgesetzt. Es kommt in der helfenden Beziehung darauf an, den Hilfsbedürftigen in Richtung des Guten zu stärken, und das heißt: ihn in die Richtung zu bringen, in der Richtungsnahme zu bestärken; denn für Buber ist das Böse die Richtungslosigkeit (57).

Die entscheidende Frage an Rogers und Buber lautet: Woher nimmt jeder von ihnen die Legitimation - der eine zu seiner Art von Akzeptation, die nichts ausläßt und vertrauensvoll wachsen läßt, und der andere zu seiner Art von Bestätigung, die wohlmeinend und besserwisserisch in der Richtung des Guten unterstützt?

Für Buber liegt die Legitimation in seinem Glauben an die Erlösbarkeit der Welt: "The world c a n be redeemed" (58). Diesen Glauben hält er als Helfer in der helfenden Beziehung dem Hilfsbedürftigen entgegen. Denn dessen negative Erfahrungen mit sich selbst durch das Überwältigtwerden von den destruktiven Kräften ist keine endgültig entschiedene Situation. Es gibt die Möglichkeit, den Kampf aufzunehmen und an diesem Kampf teilzunehmen: "I can help this man even in his struggle against himself. And this I can do only if I distinguish between accepting and confirming" (59). Buber sieht die Polarität von Gut und Böse (60) im Innersten des Menschen, einem Teil, dem man vertrauen kann, und einem Teil, dem man mißtrauen muß (61). Gut und Böse sind voneinander abhängig und miteinander verbunden. Je intensiver die Beziehung ist, um so deutlicher kommt diese Polarität in den Blick. Daraus erwächst die Hilfe, das Verhältnis zwischen diesen beiden Polen zu verändern. Eine solche Veränderung geschieht nicht durch vorziehende Wahl, sondern durch beispringende Hilfe, durch die der positive Pol, die Kraft der Richtungsnah-

me, bestärkt wird. Diese Stärkung besteht darin, beim Finden der Lebensrichtung zu helfen (62), und zwar so, daß zunächst einmal eine Hilfe geboten wird, die gesamte Potentialität mit allen in ihr angelegten Möglichkeiten zu akzeptieren und dann in dieser akzeptierten Potentialität e i n e Möglichkeit zu begünstigen und dadurch eine Art Entscheidungshilfe anzubieten. "Bestätigung fügt der Annahme ein Moment der richtunggebenden Einwirkung hinzu. Bestätigt wird die im Menschen verborgene Möglichkeit, die Person, als die er geschaffen ist. Einen Menschen annehmen, so wie er jetzt ist, das ist nur der Anfang. Die annehmende Liebe ahnt, wozu dieser Mensch geschaffen ist, welches seine höchsten Möglichkeiten sind. Bestätigung richtet sich auf das, was der Mensch wirklich, seinem Wesen nach ist, nicht auf das Menschenbild, das ich gegenwärtig vor mir sehe" (63). So bedeutet Bestätigen ein völliges Freigeben des Anderen an ihn selbst und seine Möglichkeiten; denn Bestätigen heißt, die ganzen Möglichkeiten des Anderen anzunehmen, seiner inne zu werden, der zu werden er angelegt ist. Dieses Innewerden ist das Gewahren der inneren dynamischen Relation des Anderen, seines Selbstverhältnisses, seiner Relation zu seiner ureigenen Möglichkeit - erwählt aus seinen vielen Möglichkeiten. Als diesen mit seinen ganzen Möglichkeiten nehme ich ihn an und in mich auf und eröffne ihm so in mir und dann in ihm selbst seine Zukunft, in der er sich entwickeln und entfalten kann, bestärkt durch meine Bestätigung dieser einen, noch ungelebten Möglichkeit.

Die Bubersche Art der Bestätigung und Bestärkung steht willentlich im Dienst der Zukunft, im Dienst eines Konzepts vom Anderen. Im Idealfall der Liebe bedeutet das: "Just by my accepting love, I discover in you what you are meant to become" (64).

Rogers' Art der Akzeptation steht genauso im Dienst der Zukunft, aber nicht in der Art des beispringenden Mitkämpfens, sondern in der Haltung des vertrauenden Wachsen-Lassens, das dem Klienten die Möglichkeit gibt, alle aus dem falschen Selbstkonzept stammenden defensiven Strategien und

alle Barrieren, die eine falsche Akzeptabilität erwirken sollen und so die Selbstentfaltung behindern, fallen zu lassen (65). Denn Rogers rechnet im Innersten des Menschen mit einem vertrauenswürdigen, entwicklungsfähigen, beziehungswilligen, konstruktiven guten Kern (66). Entsprechend fordert Rogers, daß der Berater sich zugunsten der im Hilfsbedürftigen selbsttätigen Kraft zurücknehme.

Bestätigung, wie Buber sie denkt, verläuft so, daß der Helfer den Anderen nicht nur akzeptiert als den, der er ist, sondern ihn auch bestätigt. Diese Bestätigung geschieht zunächst im Helfer selbst aus der Überzeugung, gerade in einer helfenden Beziehung (in einem erzieherischen oder therapeutischen Verhältnis oder in einer Beratungssituation) für den Anderen nicht durch "Auferlegung", sondern durch bessere Wahrnehmung dessen, woraufhin er eigentlich angelegt ist, genauer zu wissen, welche Seite in der unausgeglichenen Polarität des Hilfsbedürftigen zu stärken ist. Dann erst erfolgt die Bestätigung im Hinblick auf die Potentialität, die in ihm angelegt ist, und die jetzt entwickelt, herausgearbeitet und verantwortlich als Antwort entsprechend den Realitäten des Lebens gestaltet werden kann (67). Diese Bestätigung geschieht durch die Förderung der Richtungsaufnahme aus der lebensstörenden Richtungslosigkeit. Der Helfer muß die Möglichkeit dieser Richtung sehen und sein Vertrauen in die Lebbarkeit dieser Richtung vermitteln. Es muß freilich die ureigene Bewegungsrichtung des Klienten sein. Sich in dieser Richtung zu bewegen, ist seine eigene Tat entsprechend seiner Potentialität (68). Doch bei der Verwirklichung dieser Potentialität kann der Helfer einiges auch dazutun. Dieses "Dazutun" geschieht der Zeit nach zuerst. Denn immer sieht der Helfer früher als der Hilfsbedürftige die diesem eigene Richtung.

4.3.2. Mutualität als Strukturmoment der Bejahung

Die unterschiedliche Bewertung der Bejahung im Denken von Buber und von Rogers entspricht der unterschiedlichen Sicht auf die innere Struktur der helfenden Beziehung. Buber sieht diese innere Struktur als durch Nicht-Gegenseitigkeit, durch Non-Mutualität gekennzeichnet. Rogers dagegen hat sich in der Entwicklung seines Konzepts der helfenden Beziehung von der Non-Mutualität der Klientenzentriertheit zur völligen Mutualität der Personenzentriertheit bewegt, in der beide Partner einander wechselseitig in Offenheit erleben und erleben lassen (69).

Im Dialog mit Rogers unterstreicht Buber die Non-Mutualität der helfenden Beziehung, einmal dadurch, daß er Bestätigung (confirmation) als Grundeinstellung der bedingungslosen Akzeptation vorzieht, weil er die größere Einsicht in die Polarität von Gut und Böse beim Hilfsbedürftigen dem Helfer zutraut, der deswegen diesem im Kampf gegen das Böse beispringen kann (70); zum anderen ist er davon überzeugt, daß der Hilfsbedürftige den Helfer nicht als ihn selbst, nicht als Person wahrnehmen kann (71). In der Sicht Bubers verläuft die Bewegung der helfenden Beziehung so, daß sie eine Ich-Du-Beziehung von nicht voller Mutualität ist, in der in der Anfangsphase der Helfer mit der ganzen Kraft seiner Person auch am anderen Pol der Beziehung stehend die Wirkung seines eigenen Handelns und Verhaltens auf den Hilfsbedürftigen wahrnimmt, um dann sich immer mehr von dieser substituierenden Aufgabe zurückzuziehen bis zu dem Ziel, an dem die einseitige Umfassung zur gegenseitigen Umfassung wird, so, daß am Ende der Klient die Erfahrung der Beziehung nicht nur an seinem Pol, sondern genau so gut am Pol des Helfers erlebt (72).

Die unterschiedliche Wertung der helfenden Beziehung bezüglich der Mutualität durch Buber und Rogers scheint letztlich darin begründet, daß Rogers, der die Mutualität betont, aus der Innenerfahrung des Helfers heraus argumentiert und als Partner einer erlebten Beziehung spricht,

in der er im wirklichen Gewahren des Anderen als Du keinen Unterschied konstatieren kann und die Beziehung als wechselseitig bestimmend erlebt (73). Buber jedoch geht an das Phänomen der helfenden Beziehung eher feststellend, beobachtend, wertend, also mit einem Blick von außen, heran, indem er eigene Erfahrungen und fremde Erfahrungen in das Koordinatennetz der Es-Welt einordnet. So kommt er zu der Feststellung, daß in der helfenden Beziehung zwischen den Partnern eine fundamentale Ungleichheit und Ungleichgewichtigkeit besteht, die sich vor allem in der Unmöglichkeit der wechselseitigen Umfassung ausdrückt. Diese Non-Mutualität ist für Buber normativ.

Buber versteht nämlich die helfende Beziehung als ein "zielhaftes Wirken des einen Teils auf den anderen" (74). Solange dieses Ziel nicht erreicht ist, gibt es keine volle Mutualität; vielmehr besteht um dieses Zieles willen eine "Mutualität, der es auferlegt ist, keine volle zu werden" (75). In der Bipolarität der Beziehung kommt dem Helferpol die Aufgabe zu, die Erfahrung der Beziehung von beiden Seiten zu machen, "auch mit der Kraft der Vergegenwärtigung am anderen Pol (zu) stehen und die Wirkung seines eigenen Handelns (zu) erfahren" (76). Diese Weise der doppelten Erfahrung nennt Buber "Umfassung" (77). "Ob zwar es ... darauf ankommt, daß er (sc. der Lehrer oder der Helfer) auch im Zögling das Ich-Du-Verhältnis erwecke, daß dieser also ebenfalls ihn als diese bestimmte Person meine und bejahe, so könnte doch die besondere erzieherische Beziehung nicht Bestand haben, wenn der Zögling seinerseits die Umfassung übte, also den Anteil des Erziehers an der gemeinsamen Situation erlebte" (78).

Die Situation der helfenden Beziehung ist zwar für Helfer und Klient gemeinsam. Doch schreibt Buber dem Berater eine mehr aktive und dem Klienten eine mehr passive Rolle zu. Darüber hinaus nimmt Buber für den Berater an, daß er diese Situation im Gegensatz zum Klienten von beiden Seiten her erfährt (79). Dagegen kann der Klient nur seine Seite erfahren; selbst wenn der Berater es anders wollte, die Situation ließe

es nicht anders zu. Denn der Berater hat einen anderen Zugang zur Situation als der Klient. Es gibt keine Gleichheit, mag sie noch so sehr gewünscht sein: "You are not equals and cannot be" (80). Rogers wirft Buber vor, dies sei objektivierende Darstellung und als solche natürlich richtig gesehen; aber nur innerhalb der Es-Welt kann diese Ungleichartigkeit gesehen werden. Beim wirklichen Eingehen in die Beziehung verändert sich dementsprechend die Situation. Das Eingehen in die Beziehung ist realitätsverändernd, weil die Realität je anders erfahren wird, je nach dem, ob sie beobachtet oder erlebt wird. Den Widerspruch Bubers herausfordernd sagt Rogers: "But it has been my experience that that is reality when it is viewed from the outside, and that that really has n o t h i n g to do with the relationship that produces therapy. That is something immediate, equal, a meeting of two persons on an equal basis - even though in the world of I-It, it could be seen as a very unequal relationship" (81). Denn für Rogers gehört es geradezu zu den Bedingungen der glückenden Beziehung, daß der Berater sich authentisch mit seinen Gefühlen, mit seinem Erleben, mit seinen Erfahrungen in die Beziehung einbringt, also genau sein Erleben zur Verfügung stellt und sich insofern umfassen und erleben läßt. Die Voraussetzung dieses Erleben-Lassens ist das Einbringen seines Selbst in Kongruenz. Darin liegt eine besondere Weise des Ernst-Nehmens und der Bejahung des hilfsbedürftigen Anderen. Sie ist das genaue Gegenteil von Manipulation oder Schonung oder Auferlegung. Einhergehend mit der bedingungslosen Akzeptation, schafft sie den Raum freier Entfaltung. Deswegen ist sie eine Anwendung des Prinzips des Nicht-Handelns. In der Wahrung dieses Prinzips weiß sich Rogers zweier seiner "liebsten Denker", Laotse und Martin Buber, verbunden (82).

Aus Laotses Lehre vom Tao findet Rogers - wie Buber - das Gebot, sich nicht aufzuerlegen, weder Dingen noch Menschen (83). "'Der Vollendete tut das Nichttun' (Laotse). ... Dieses Tun, das 'Nichttun', ist ein Wirken des ganzen Wesens. In das Leben der Dinge eingreifen heißt sie und sich schädigen. Ruhen aber heißt wirken, die eigene Seele reinigen

heißt die Welt reinigen, sich in sich sammeln heißt hilfreich sein, sich Tao ergeben heißt die Schöpfung erneuern. Der sich auferlegt, hat die kleine offenbare Macht; der sich nicht auferlegt, hat die große, heimliche Macht. Der nicht 'tut', wirkt. ... Dieses Tun, das 'Nichttun', steht im Einklang mit dem Wesen und der Bestimmung aller Dinge, das ist mit Tao. 'Der Vollendete hat, wie Himmel und Erde, keine Menschenliebe.' Er steht den Wesen nicht gegenüber, sondern umfaßt sie. Darum ist seine Liebe ganz frei und unbeschränkt, hängt nicht vom Gebaren der Menschen ab und kennt keine Wahl; sie ist die u n b e d i n g t e Liebe. 'Gute - ich behandle sie gut, Nichtgute - auch sie behandle ich gut: die Tugend ist gut. Getreue - ich behandle sie getreu, Nichtgetreue - auch sie behandle ich getreu: die Tugend ist treu' (Laotse). Und weil er keine 'Menschenliebe' hat, greift der Vollendete nicht in das Leben der Wesen ein, er erlegt ihnen nichts auf, sondern er 'verhilft allen Wesen zu ihrer Freiheit' (Laotse): er führt durch seine Einheit auch sie zur Einheit, er macht ihr Wesen und ihre Bestimmung frei, er erlöst Tao in ihnen" (84).

In diesem Text erscheint das Wesen der helfenden Beziehung und die Weisung für den Helfer. Für den Helfer, den Vollkommenen, den Vollendeten, ist In-Beziehung-Leben kein Tun, kein Handeln, erst recht kein Behandeln, sondern nur Sein. Dieses an sich haltende Nichttun, das von dem Anderen nichts will und für den Anderen nichts will, gelingt nur aus der versammelten Einheit, der Kongruenz im ganzen Wesen, also der gefundenen oder empfangenen oder vollbrachten Identität. Die eigene Identität ist Voraussetzung dafür, ein Helfer in der helfenden Beziehung zu sein. Denn sich in sich sammeln, heißt hilfreich sein. Die Notwendigkeit dieser Sammlung erscheint dem Helfer aber auch als die auf ihn rückwirkende Gnade der helfenden Beziehung, nämlich als Möglichkeit der eigenen Erneuerung in der Reinigung, also in der Konzentration der eigenen Seele. Es gibt dann nichts Anderes mehr als dieses Wollen der Beziehung in der Macht der Ausschließlichkeit, das den Einklang hervorbringt: das Gewoll-

te wird das Sein. Das ist nur möglich aus einem unableitbaren Vertrauen, das sich im Einklang mit dem Wesen und der Bestimmung aller Dinge, in einer Geborgenheit im abgründigen Grund, weiß. Aus diesem gelassenen Einklang mit allem braucht und kann der Helfer für den Anderen nichts wissen, nichts Besseres wissen. Denn er steht ihm nicht gegenüber, sondern umfaßt ihn, nimmt ihn auf in die eigene Identität des Einklangs mit allem, die rückhaltlos und unbeschränkt ist, sich nicht mehr abhängig machen kann vom Gebaren des Anderen, weil jedwedes Gebaren in vorweggegebener Zustimmung schon längst in diesem großen Einklang des Nicht-Auferlegens in die eigene Identität aufgenommen ist. Das heißt freilich auch: er macht sich gerade abhängig vom Gebaren des Anderen, weil er die unbeschränkte, bejahende Beziehung selbst von diesem Gebaren nicht abhängig macht. Dieses Sich-Einlassen findet also seine Unabhängigkeit im Sich-unbedingt-Abhängigmachen vom Anderen und ist so der Einklang von Unabhängigkeit und Abhängigkeit: Unabhängigkeit in Abhängigkeit, Identität in Relation. In solcher Beziehung gibt es dann weder Vorliebe noch Vorzug, keinen Unterschied von Gut und Nicht-Gut; denn alle sich auferlegende Wertung ist ausgeschlossen. Es gibt weder Zugriff noch Eingriff; es gibt nur die Entbindung zur Freiheit, das eigene Freisein von allem. Die Reinheit der Seele macht die Freiheit des Anderen möglich; die eigene Einheit führt auch den Anderen zur Einheit; sein Wesen wird frei zu seiner Bestimmung. Er erlöst Tao in ihm; in der Relation erwächst der eigenen Potentialität die Kraft zur Selbstidentifikation. Identität geschieht aus und in Relationalität.

Die Beziehung von Helfer und Hilfsbedürftigem ist von Anfang an von Mutualität bestimmt. Deswegen ist von Partnern zu sprechen (85). Sie sind in der Beziehung und für die Beziehung von gleicher Wichtigkeit, wenn sie auch in der Bewegung der Beziehung mit unterschiedlicher Intensität und wegen des verschiedenen Grades an erreichter Kongruenz nicht in völliger Reziprozität agieren. Mutualität wird dadurch erreicht, daß auch der Helfer sich in der Kongruenz seiner Mitteilungen über sich selbst und seine Reaktionen auf den Klienten zum Erleben bringt. Diese Auffassung ist le-

gitimiert in dem Zutrauen zu der auf das Gute gerichteten organismischen Tendenz. Der Helfer kann sich dem Hilfsbedürftigen in allen Reaktionen unverzerrt und schonungslos zumuten. So wird die vorhandene positive Kraft im Anderen bejaht, weil sie auch erlebt wird, als eine Aufforderung, sich um die eigene Kongruenz zu bemühen.

Wegen dieser prinzipiellen Mutualität der helfenden Beziehung ist die ihr eigene Bewegung besser als "acceptance" denn als "confirmation" zu bestimmen. Denn in der Bewegung der confirmation liegt ein stark dirigistischer Zug aus überlegener Einsicht, die der Mutualität widerspricht. Nur in dem Sinn hat die Akzeptation auch Bestärkendes an sich, als sie - und das wird von Rogers zu wenig gesehen - in der Akzeptation der Möglichkeiten des Anderen die Notwendigkeit der Selbstwahl im Finden der Richtung mitakzeptiert. Aus der eigenen Entschiedenheit zu einer bestimmten Lebensgestalt, aus der heraus der Berater agiert, hält er entsprechend dem Gesetz der Mutualität dem Klienten die Möglichkeit vor, sich ebenfalls zu seiner eigenen Lebensgestalt in der Selbstwahl zu entscheiden.

Bei Rogers entsteht der Eindruck, daß es für den Klienten genügt, nur genau genug auf sich selbst zu hören (86). Doch kommt zu dem Gehörten ein zusätzliches Moment als Anruf von außen, dem er sich in der Freiheit seines Entscheiden- und Wählen-Könnens stellt; so entspricht er seiner Bestimmung, seiner Richtung durch Selbstbestimmung. Diese freie Wahl zu bejahen und dadurch zu unterstützen, ist die Weise, wie sich die personale Beziehungskraft des Helfers in der Beziehung auswirkt. Er muß zwar dabei seine ganze Individualität einbringen, darf aber seine individuellen Wertungen und Einstellungen dem Klienten nicht auferlegen (87). So gilt: Die Bejahung unterstützt das "Daß" der Entschiedenheit, aber ist indifferent gegen ihr "Was".

4.3.3. Beratung gemäß der Mutualität

Wird das Wesen der Beratung von der helfenden Beziehung her bestimmt, folgt aus der Struktur der Mutualität, daß die Bewegung vom Berater zum Klienten ein Nicht-Handeln, ein Nicht-Bestimmen, ein aktives Sein-Lassen ist. So widerspricht sie den Erwartungen des Ratsuchenden und dem durchschnittlich herrschenden Verständnis von Beratung (88).

Die Erwartungen des Ratsuchenden sind vielfach immer noch von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes "Rat" geleitet, wie es in "Vorrat" oder "Hausrat" gebraucht wird (89). Danach erscheint ihm im Wort "Rat" ein Hinweis auf dessen vermeintliche Zugehörigkeit zur Es-Welt. Der brauchbare Rat soll abrufbar bereitliegen im "Vorrat" des Expertenwissens. Dabei wird Rat mit Information gleichgesetzt (90); der Berater verdankt demnach seine Befähigung dem Informationsvorsprung. Entsprechend wird Beratung vom Ratsuchenden als Informationsbeschaffung und in eins damit als Ausweg aus der Selbstverantwortung (91) verstanden. Die nur scheinbare Abgabe der Entscheidungskompetenz wird deutlich, wenn dem Rat zuwidergehandelt wird, wenn der Rat nicht angenommen wird. Dann ging es dem "Ratsuchenden" nicht um Rat, sondern um Bestätigung seiner schon - wenn vielleicht auch nur unsicher - getroffenen Entscheidung.

Die alte Bedeutung des Wortes "Rat" geht aber schon über diese eshafte Dimension hinweg, wenn "Rat" als Gremium mehrerer Menschen verstanden wird, die miteinander beratschlagen, um so eine notwendige Entscheidung, die sie selbst oder andere zu treffen haben, vorzubereiten. Hier wird im Rat das dialogische Moment präsentiert: der Rat als das der Entscheidung vorausgehende Moment entsteht erst im Gespräch miteinander, in dem die Teilnehmer gleichberechtigt sind; dabei werden die verschiedenen Möglichkeiten gegeneinander abgewogen, "jede einzelne wird in ihre möglichen Konsequenzen hinein durchdacht und so gedanklich vorweggenommen. Und die Gemeinsamkeit der Beratung bedeutet wieder-

um, daß bei jedem Vorschlag des einen zugleich die Gegengründe des andern zur Geltung gebracht werden" (92).

Das Ergebnis der Beratung muß sich durch Akzeptabilität auszeichnen; das bedeutet, es muß dem, der die Entscheidung zu fällen hat, zur freien Verfügung gestellt werden und für ihn verwirklichbar sein. Es muß der organismischen Tendenz des Klienten entsprechen, das meint: nicht nur mit dieser im Einklang zu stehen, sondern aus ihr zu entwachsen. Deswegen ist Rogers schon sehr früh der Meinung, daß Beratung im hergebrachten Sinn fruchtlos ist. Das richtige Beraterverhalten besteht vielmehr darin - selbst und gerade dann, wenn nur die Zeit eines einzigen Interviews zur Verfügung steht - , "dem Klienten die Möglichkeit zu geben, seine Einstellungen auszusprechen" und seine Gefühle auszudrücken - und nicht in die vom Ratsuchenden unbewußt und arglos gestellte Falle zu tappen und der Versuchung zu erliegen, "direktiv zu verfahren", also Ratschläge zu erteilen, zu überreden und zu lenken; denn "die Ergebnisse sind fast immer ... absolut negativ" (93). Direkte Fragen an den Berater, die eine Meinung oder einen Rat vom Berater erbitten, die also nicht nur eine Sachinformation wünschen, sollen an den Hilfsbedürftigen in einer Form zurückgegeben werden, die ihm das Bewußtsein und das Gefühl gibt, verstanden worden zu sein (94). Nur so entspricht der Berater der Einzigartigkeit seiner und des Klienten Individualität. "Auf eins nur kommt es an: daß ich mein Ohr für die Situation, wie sie sich mir dartut, als für die Erscheinung des Wortes an mich öffne bis auf den Grund, wo das Hören ins Sein verfließt, und vernehme, was zu vernehmen ist, und auf das Vernommene antworte. Wer mir eine Antwort so einsagt, daß es mich am Vernehmen hindert, ist der Hinderer, er sei sonst, wer er sei" (95).

Beratung zielt also nicht auf die Beeinflussung des Klienten, sondern auf dessen Selbstwerden und dessen Eigenverantwortlichkeit. "Der Beratung fehlt ... jene beabsichtigte Einflußnahme auf den Willen des anderen Menschen, die für die Ermahnung wesentlich ist. Die Beratung stellt sich viel-

mehr selbstlos in den Dienst der vom andern zu fällenden Entscheidung" (96). Das eigentliche Ziel der Beratung ist die Entwicklung und Stärkung der Beziehungs- und Kommunikationsfähigkeit und so mittelbar der Entscheidungsfähigkeit. "Wirklich persönlichkeits-, nicht prinzipienorientierte Beratung gilt ... der neuerlangten Kommunikationsfähigkeit in den verschiedensten Situationen zukünftigen Lebens" (97).

4.4. Verstehen durch Empathie und Verbalisierung

4.4.1. Empathisches Verstehen bei bleibendem Gegenübersein

Verstehen (98), die eshafte Seite am Beziehungsvorgang, ist das Medium für Vertrauen und Bejahen. In ihm vollzieht sich die Bewegung der helfenden Beziehung zwischen den beiden Partnern so, daß sie einander als die erscheinen, die sie sind. Denn im Verstehen ereignet sich jeweils die Erkenntnis der Individualität des Anderen. Insofern ist Verstehen ein Vorgang, der primär auf das Eshafte an der Wirklichkeit verweist.

Aufgrund der Kongruenz ist alles Eshafte duhaft und spricht an, auf daß Verstehen in Gang kommt. Die einander Verstehenden kommen in diesen Prozeß, der auf die Erkenntnis des je anderen Es geht, nur duhaft, weil sie einander ansprechen und voneinander angesprochen sind; ihre Individualität entbindet die personale Begegnungskraft wechselseitig; in der Begegnung kommt eben diese Individualität zum Vorschein (99). Person kann sich nur eshaft in ihrer Individualität zeigen und zu verstehen geben. Denn das Du als Du kann sich nicht zu verstehen geben. Aber entsprechend der Kongruenz gibt sich der Mensch in seiner Duhaftigkeit eshaft zu verstehen: als dieser und jener, als so und so bestimmt. So entspricht es der Als-Struktur des Verstehens. Ihr folgend, gibt sich ein Du als Es zu verstehen.

Im Verstehensvorgang kommt der relationale Charakter der helfenden Beziehung wie der Beziehung überhaupt in größter Deutlichkeit und Dringlichkeit zur Erscheinung. Denn nur der Andere kann jeweils die ganze Wirklichkeit des Partners so weit sehen und verstehen, wie es überhaupt möglich ist (100).

Bei diesem Verstehen kommt es darauf an, die innere Welt des Partners, seinen Bezugsrahmen, sein Wertsystem, seine Wahrnehmungswelt, die in ihm wechselnden Gefühle so wahrzunehmen, als wäre es die eigene Welt, und sich in dieser Welt des Anderen ohne Vorurteil zu bewegen und keinerlei Urteil zu fällen. "Die private Welt des Klienten verspüren, als wäre sie die eigene, ohne jedoch je diese 'Als-Ob'-Qualität außer acht zu lassen" (101): das ist die Art von Verstehen, die Empathie, die für Beratung und Therapie wesentlich zu sein scheint (102). Es kommt darauf an, die Gefühle des Anderen, "den Ärger, die Angst oder die Verwirrung des Klienten zu spüren" (103) und das so Erfühlte in seiner Bedeutung für den Anderen mitzufühlen, sogar die Bedeutungen zu erfühlen, deren sich der Klient noch nicht bewußt ist.

Dabei ist es wichtig, diesen "Als-ob-Vorgang" des Verstehens ohne Unterbrechung durchzuhalten: sich in der Gefühlswelt des Klienten zu bewegen, als sei es die eigene - und sehr wohl zu wissen, daß dies nicht die wirklich eigene Gefühlswelt ist. Dann wird die eigentümlich dialogische und bipolare Seinsweise des Menschen Wirklichkeit, von der Buber sagt, daß der Mensch vom Anderen nicht nur affiziert wird, sondern wahrnimmt, daß der Andere d r ü b e n i s t (104).

Denn "der eigene Ärger, die eigene Angst oder Verwirrung" (105) sollen nicht in die Welt des Klienten hineingezogen und dann mit dessen Gefühlen vermischt und verwechselt werden. Nur bei der genauen Aufrechterhaltung dieser Unterscheidung zwischen der Gefühlswelt des Klienten und der des Beraters wird es möglich, die Gefühle des Klienten zu verbalisieren und ihm seine eigenen Gefühle zum Bewußtsein zu bringen. Inwieweit solche

Verbalisierung vom Klienten angenommen werden kann, zeigt, ob das empathische Verstehen gelungen ist. Denn des Beraters "Empathie hat die Funktion, die Selbstempathie des Klienten als den wesentlichen Bestandteil des therapeutischen Prozesses zu fördern" (106). "Einen neuen Aspekt an sich selbst wahrzunehmen bedeutet den ersten Schritt zu einer Änderung des Selbstkonzepts. Das neue Element wird in einer verstehenden Atmosphäre angenommen und in ein geändertes Selbstkonzept einbezogen" (107).

Entsprechend der Mutualität und der in ihr gebotenen Kongruenz fordert dieses Als-ob-Verstehen aber auch die Mitteilung der Gefühle, die der Klient beim Berater selbst auslöst. Einfühlen schließt das Mitteilen der Beratergefühle bezüglich der Erlebniswelt des Klienten mit ein, da der Berater die Elemente, "denen der andere furchtsam gegenübersteht, unvoreingenommen und unerschrocken" betrachtet (108). "Wenn Empathie heißt, sich im inneren Bezugsrahmen eines anderen Menschen bewegen zu können, so als wäre man der andere, ohne jemals zu vergessen, daß man nicht der andere ist und man auch nicht an seiner Statt handeln kann, dann muß in die Verbalisierung emotionaler Erlebnisinhalte - als verbalem Ausdruck der Empathie - auch die Mitteilung dessen eingehen, was man als Therapeut über die Bauart dieses inneren Bezugsrahmen des anderen wahrgenommen hat" (109). Je besser es dem Berater gelingt, seine eigenen Gefühle wahrzunehmen und sie in ihrer ganzen Komplexität ohne Angst zu leben und von diesem Ausmaß an Kongruenz in seinen Verbalisierungen Mitteilung zu machen, um so besser wird es dem Hilfsbedürftigen gelingen, sich um die eigene Kongruenz zu bemühen.

Im Verstehen durch den Berater lernt der Klient, sich selbst zu verstehen. Der verstehende Klient nimmt die verstehende Haltung des Beraters wahr. Er nimmt wahr, wie der Berater zu ihm steht, und übernimmt so dessen Einstellung und Stellungnahme. Weil der Berater ihm vertraut, lernt und wagt er, sich selbst zu vertrauen. Verstehen, das so wahrgenommen wird, ist die bedingungslose Akzeptation der Selbstmitteilung des Anderen; da-

bei meint Mitteilung nicht nur den Inhalt, sondern vor allem die begleitenden und sich widerspiegelnden Gefühle der Mitteilung. Unter dieser Rücksicht ist es fast gleichgültig, was der Klient an Inhalten bringt - obwohl es wichtig ist, daß das, was er bringt, verstanden wird. Diese Indifferenz ist ermöglicht durch den Verzicht auf jede Wertung. Auf diese Art wird so auch der Berater zum Verstandenen (110).

Denn die bedingungslose Akzeptation ist eine Voraussetzung für das Verstehen, wie umgekehrt der Grad der Wertschätzung die Möglichkeit des Beraters beeinflußt, den Klienten empathisch zu verstehen. "Akzeptieren bedeutet wenig, solange es nicht Verstehen enthält" (111). Das Verstehen ist in seiner Eshaftigkeit auf das duhafte Akzeptieren angewiesen. Je mehr die helfende Beziehung von der interpersonalen Kongruenz von Verstehen und Bejahen bestimmt ist, um so mehr dient sie der intrapersonalen Kongruenz beider Partner. "Wir können sagen, daß jemand, wenn er sich sensibel und vollständig verstanden fühlt, eine Reihe von wachstumsfördernden oder therapeutischen Haltungen gegenüber sich selbst entwickelt. ... Die nicht bewertende und akzeptierende Art des einfühlenden Klimas befähigt ihn, ... sich selbst gegenüber eine wertschätzende Haltung einzunehmen. ... Daß ihm jemand verstehend zuhört, ermöglicht es ihm, sich selbst sorgfältiger zuzuhören, mit mehr Einfühlung für seine eigenen Meinungen. ... Sein erweitertes Verständnis und seine größere Wertschätzung für sich selbst eröffnen ihm neue Facetten seines Erlebens, die ein Teil eines vollständiger begründeten Selbst werden. Sein Selbst ist jetzt kongruenter mit seinem Erleben" (112).

4.4.2. Gefühl als Erfahrung der Wirklichkeit

Der Mittelcharakter des Verstehens wird daran sichtbar, daß es nicht auf dem Weg des unmittelbaren Einfühlens, sondern des mittelbaren Erfassens

der Gefühle in der Verbalisierung vorsichgeht. Gerade hier unterscheidet sich das Verständnis der Ich-Du-Beziehung von Rogers prinzipiell von der Unmittelbarkeit, die Buber ihr zudenkt, weil er die Kongruenz von Es und Du noch nicht bedacht hat.

Buber legt allergrößten Wert darauf, das Phänomen des Dialogischen, also sowohl Begegnung wie das Geschehen in der bleibenden Beziehung, nicht in der Region der Gefühle anzusiedeln, und wehrt sich immer wieder gegen ein hier drohendes Mißverständnis. So heißt es: "Der Wesensakt, der hier die Unmittelbarkeit stiftet, wird gewöhnlich gefühlhaft verstanden und damit verkannt" (113). Das gilt auch, wenn diese Beziehung als Liebesbeziehung verstanden wird. "Gefühle begleiten das metaphysische und metapsychische Faktum der Liebe, aber sie machen es nicht aus; und die Gefühle, die es begleiten, können sehr verschiedener Art sein" (114).

Entscheidend ist für Buber die Beziehung. Sie ist das, was ist. Durch sie ist der Mensch wirklich. Die Beziehung ist, die Beziehung geschieht; doch "Gefühle werden 'gehabt'" (115). Gefühle sind etwas am Menschen, Einzelheiten, Bestimmbares, dieses und jenes, im beweglichen Wechsel. "Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe" (116). Hier gebraucht Buber das Wort "Liebe" als Name für die eigentliche, den letzten Sinn von Beziehung erfüllende Form von Beziehung; er setzt an dieser Stelle also "Liebe" und "Beziehung" identisch und impliziert damit, daß es nur eine Art von Liebe gibt, wie es nur eine Art von Beziehung gibt. Wohl gibt es die unterschiedlichen Gefühle in der Beziehung, die Liebe heißt. "Das Gefühl Jesu zum Besessenen ist ein andres als das Gefühl zum Lieblingsjünger; aber die Liebe ist eine. ... die Liebe geschieht" (117).

Die Liebe ist keine Einzelheit am Menschen, sondern liebend ist er ganz, und als Ganzer ist er der Liebende. Als Liebender ist er in Bewegung, in der Bewegung der Beziehung: "die Liebe haftet dem Ich nicht an, so daß sie das Du nur zum 'Inhalt', zum Gegenstand hätte; sie ist z w i -

s c h e n Ich und Du. Wer dies nicht weiß, mit dem Wesen weiß, kennt die Liebe nicht, ob er auch die Gefühle, die er erlebt, erfährt, genießt und äußert, ihr zurechnen mag" (118). Die Gefühle können auf das Wesen zeigen, aber sie sind nicht das Wesen. Das Gefühl wird zum Zeichen - mitteilbar und verstehbar - für den Ort, an dem der Mensch weilt, für die Weise, in der der Mensch lebt: Zeichen nicht faßbarer, aber gelebter Unmittelbarkeit der Beziehung - oder Zeichen verlorener, entbehrter, vermißter Beziehung. Die Gefühle zeigen dem, der sie fühlend wahrnimmt und versteht, wo der Mensch steht. Aber der Mensch steht nicht im Gefühl. So Buber weiterdenkend, wird die Bedeutung der Gefühle im Prozeß der helfenden Beziehung, wie Rogers ihn konzipiert, verständlich.

Gefühle sind selbst Momente der relationalen Grundstruktur. In ihnen kommt die Wirklichkeit zur Erfahrung (119). Doch kommen sie selbst nur schwer zur Erfahrung; deswegen bewirkt das unbekannte Gefühl die Trennung im Individuum und zwischen den Individuen (120). Die Trennung wird aufgehoben, in dem Maße die Gefühle selbst erfahren werden. Solche Erfahrung gleicht der "Entdeckung von unbekannten Elementen des Selbst" (121). Denn die Gefühle sind nicht äußerliche Eigenschaften, die ein Mensch hat oder nicht hat, sind nicht teilhafte Zustände; sondern der Mensch ist die komplexe Wirklichkeit seines Gefühls, und zwar jeweils in der Gegenwart einer erfahrenen Wirklichkeit: "dadurch i s t der Mensch momentan seine Angst, er i s t sein Ärger oder er i s t seine Zärtlichkeit oder was auch immer" (122).

Wegen dieser Bedeutung der Gefühle kommt es darauf an, sie zuzulassen und wahrzunehmen (123) und von ihnen sprechen zu lernen (124). Das geschieht, wenn der Therapeut dem Klienten erlaubt, "jegliches Gefühl, das sich augenblicklich in ihm ereignet - Furcht, Verwirrung, Schmerz, Stolz, Zorn, Haß, Liebe, Mut oder Bewunderung - , ganz zu s e i n" (125). Solange der Klient seine Gefühle nicht sein darf, obwohl sie da sind und sein Selbst ausmachen, ist er von seinem Selbst dissoziiert. Der Vorgang der helfenden Beziehung, der ihm erlaubt, die Gefühle zu

sein, die er ist, läßt ihn das Selbst sein, das er in Wahrheit ist (126).

4.4.3. Verbundenheit und Einsamkeit im Gespräch

Das empathische Verstehen geschieht im vermittelnden Gespräch (127), im Hin und Her der Gefühlsverbalisierungen (128). "Rede und Gegen-Rede, Wort und Ant-Wort ... (sind) der Vermittlungsträger der Beziehung zwischen Ich und Du. Im Wort wird Du als Du sichtbar; denn alles Begegnen von Ich und Du geschieht zuerst durch Wort" (129).

Zwischen den beiden Partnern, "zwischen Denkkraft und Denkkraft ... giebt es keine andre Vermittlerin, als die Sprache" (130). Durch sie soll alles zum Ausdruck kommen, das Oberflächlichere und das Tiefere, das Sinnliche und das Geistige, das Gedachte und das Gefühlte. Erst wenn das in sich selbst Gefundene, Empfundene und Gedachte herausgestellt und sprachlich dargestellt werden kann, wird es dem, der zuhört und dem es dadurch zugehört, verständlicher und akzeptabler. Humboldt fordert aus dem "ursprünglichen Wesen der Sprache", die in "Anrede und Erwiederung" lebt (131), für dieses Herausstellen des Vorgestellten - und damit ist bei ihm zunächst nur der Gedanke gemeint - den Anderen. "Der Mensch sehnt sich, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungs-Beziehungen, auch zum Behuf seines blossen Denkens nach einem dem I c h entsprechenden D u" (132). Er kommt mit dem Anderen in Verbindung, wenn es ihm gelingt, das Gedachte sprachlich von sich abzusetzen und sich so zum "Object" zu bilden. "Die Objectivität erscheint aber noch vollendeter, wenn diese Spaltung nicht in dem Subject allein vorgeht, sondern der Vorstellende den Gedanken wirklich ausser sich erblickt, was nur in einem andren, gleich ihm vorstellenden und denkenden Wesen möglich ist" (133).

Im Miteinandersprechen ergibt sich also als Resultat die Selbstklärung durch das Verstehen, das der Andere, in der "Erwiederung" "zurückwirkend", ermöglicht. Das, was bei Humboldt zunächst nur vom Denken und vom Gedanken gesagt wird, in seiner Bemühung, das Wesen der Sprache "nicht vom Einzelnen", sondern aus dem Geschehen "im Hörendem und Erwiederndem" (134) zu entwickeln, wird dann weitergedacht auf die Vermittlung der sich entbergenden und verbindenden Gefühle. "Erst durch die, vermittelst der Sprache bewirkte Verbindung eines Andren mit dem Ich entstehen nun alle, den ganzen Menschen anregenden tieferen und edleren Gefühle, welche in Freundschaft, Liebe und jeder geistigen Gemeinschaft die Verbindung zwischen Zweien zu der höchsten und innigsten machen" (135).

Das Gespräch ist die Beziehung (136) und der Ort der Wahrheit, des Sich-miteinander-Verstehens und des Sich-selbst-Verstehens. So entspricht es dem Wesen der Sprache. Denn "nie ist Sprache gewesen, ehe Ansprache war; Monolog konnte sie immer erst werden, nachdem der Dialog abbrach oder zerbrach" (137).

Im Miteinandersprechen erfüllt sich das Wesen des Menschen. Denn "das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber diese geschieht erst eigentlich im G e s p r ä c h" (138). Doch darf dieses Gespräch wie die Beziehung nicht als dem Menschen von außen Zukommendes betrachtet werden, das sein kann oder nicht sein kann. Vielmehr lebt der Mensch vom Reden-Können und Hören-Können. "Wir sind ein Gespräch - und das will sagen: wir können voneinander hören" (139). Das Gespräch "ist der Grund unseres Daseins" (140).

Das Gespräch, von dem hier die Rede ist, ist das Gespräch, das wir schon immer sind. Und jedes helfende Gespräch hat Anteil an diesem Gespräch. Das "Wir" in diesem Gespräch, das "im Anfang" begann, weist darauf hin, daß die Teilnehmer des Gespräches in die Gemeinsamkeit des Wir hineingehören. Im Gespräch gibt es nicht mehr mein Wort

und dein Wort und dieses und jenes Wort, sondern immer nur u n s e r Wort, obwohl es immer nur als mein Wort und dein Wort sprachlich vorkommt.

Das Gespräch vollzieht sich im Eshaften, das den Teilnehmern gemeinsam ist; in der Gemeinsamkeit verschwindet aber die Einzigkeit ihrer Individualität. Diese Einzigkeit der Individualität offenbart sich, indem sie sich verhüllt. Nur die Kraft der Person, die als sie selbst sich nicht zeigt, weil das Medium ihres Zeigens ihre Individualität ist, vermag die verborgene Einzigkeit zu wahren, die eigene und die des Partners.

Im Einander-Zeigen des Zeigbaren, also in der der Es-Welt zugehörigen Verbalisierung, ereignet sich ein nicht mehr zeigbares Vertrauen und Bejahen von Partner zu Partner. Im Bejahen und im Vertrauen, in der einer den Anderen umfängt und bestärkt, kommt jeder auf sich selbst zurück und wird vom Anderen her er selbst. In der Beziehung und in dem Raum des Gesprächs zwischen den Partnern - im Anteilnehmen und Anteilgeben wird das Persönlichste zum Allgemeinsten (141), damit aus dem Gemeinsamen immer mehr das Persönlichste (individualisiert und personalisiert) e s selbst wird: ein D u jedem D u. Aus der geschenkten und verdankten Gemeinsamkeit erwächst die Kraft zum eigenen einzigen Leben - mit seiner schmerzlichen Einsamkeit (142) und vielfach ratlosen Unvertretbarkeit. Das Bündnis der helfenden Beziehung hat zuletzt keinen anderen Rat als "Sei du selbst!". Die Beziehung und ihre Gemeinsamkeit bleibt unaufhebbar als Kraft zur Vollbringung der Einzigkeit in Unvertretbarkeit.

Der Mensch ist das Ebenbild (143) des EINZIGEN. Und ER ist der GOTT DES BUNDES.

GOTT DER HERR IST DER EINZIGE.

ER DER ICH BIN DA mit dem Zuspruch: SEI MIT DEM MENSCHEN DU SELBST.

Anmerkungen zu Kapitel 1.

1) vgl. Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1968, 4. Aufl., S. 78 ff.; Harry Hauke, Art. "Erziehungsberatung", in: Ralf Schwarzer (Hrsg.), Beraterlexikon. Ein praktisches Nachschlagewerk für Erziehung und Unterricht. München 1977, S. 64 ff.; Rudolf Seiß, Art. "Einzelfallhilfe", in: ebd. S. 47 ff.; Reinhard und Anne-Marie Tausch, Gesprächspsychotherapie. Einfühlsame hilfreiche Gruppen- und Einzelgespräche in Psychotherapie und alltäglichem Leben. Göttingen - Toronto - Zürich 1979, 7. Aufl., S. 19 ff.; Herbert Lattke, Das helfende Gespräch. Freiburg i. Br. 1969, S. 97 ff.; Klaus Sander, Einige Gesichtspunkte zur Abgrenzung des klientenzentrierten Konzepts zu anderen psychotherapeutischen Konzepten und zur Beratungssituation, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 52 ff.; Walter Hornstein, Beratung in der Erziehung, in: Walter Hornstein / Reiner Bastine / Helmut Junker / Christoph Wulf, Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1977, S. 37 (im folgenden zitiert als: Funk-Kolleg Beratung).

2) Gelegentlich eines Seminars im Frühjahr 1957 in der Washington School of Psychiatry formulierte Martin Buber: "The deciding reality is the therapist, not the methods", Maurice Friedman, Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man. Edited by Maurice Friedman. London 1965, S. 37; vgl. auch Martin Buber, Schuld und Schuldgefühle, in: ders, Werke in 3 Bänden. München - Heidelberg 1962, Bd. I, S. 484 f. (im folgenden zitiert als: Werke I, II, III); vgl. ders, Nachlese. Heidelberg 1965, S. 94, 140; vgl. Arthur W. Combs / Donald L. Avila / William W. Purkey, Die helfenden Berufe. Stuttgart 1975, S. 15: "Eine wirksame helfende Beziehung ist eine Funktion des wirksamen Einsatzes des Selbst des Helfers auf dem Wege zur Verwirklichung seiner eigenen Ziele und der Ziele der Gesellschaft".

3) vgl. Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 176 f.; Maurice Friedman, Introductory Essay, in: ebd., S. 32; Paul Halmos, Beichtväter des 20. Jahrhunderts. Psychologen und Lebensberater unter Ideologieverdacht. Zürich 1972, S. 78; Helmut Junker, Das Beratungsgespräch. Zur Theorie und Praxis kritischer Sozialarbeit. München 1973, S. 15/27. Wegen dieser Substitutionsleistung können in dieser Untersuchung die Übertragungsphönomene (Übertragung und Gegenübertragung) abgeblendet und unbeachtet bleiben. Denn auch bei den von der Psychoanalyse herkommenden Beratungskonzepten, zu denen das von Rogers zu rechnen ist, soll sich der Berater nicht wie ein Übertragungspartner (also nicht wie

ein als Katalysator wirkender Projektionsschirm), sondern als realer Partner einbringen. Rogers konstatiert zwar bei einer beträchtlichen Anzahl von Fällen innerhalb seiner Therapie Übertragungseinstellungen. Aber "für den klient-bezogenen Therapeuten bedeutet das, daß er versucht, solche Einstellungen zu verstehen und zu akzeptieren, so daß der Klient sie dann als seine eigene unangemessene Wahrnehmung der Situation akzeptieren kann". Dann steht "die bewußte Erfahrung des Klienten, daß seine Einstellungen und Wahrnehmungen in ihm selbst liegen und nicht im Gegenstand seiner Einstellungen und Wahrnehmungen, im Mittelpunkt der Therapie"; Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1972 (= Client-centered Therapy. Boston 1951), S. 205; vgl. ebd. S. 187/205.

4) vgl. Hanko Bommert / Ulf Plessen, Psychologische Erziehungsberatung. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1978, S. 74 f.

5) Franz Kemper nennt dies "Beratung als Vermittlung von Informationen und Ratschlägen, die zum engeren oder auch weiteren Gegenstand der an den Berater gestellten Fragen gehören"; Franz Kemper, Das Beratungsgespräch aus psychologischer Sicht, in: Geert Lotzmann (Hrsg.), Das Gespräch in Erziehung und Behandlung. Heidelberg 1973, S. 104.

6) vgl. Helmut Junker, Das Beratungsgespräch, a.a.O., S. 167 f.

7) Franz Kemper, Das Beratungsgespräch aus psychologischer Sicht, in: Geert Lotzmann (Hrsg.), Das Gespräch in Erziehung und Behandlung, a.a.O., S. 100/01.

8) Michael Hughes, Beratung in der Schule. Stuttgart 1974, S. 9.

9) vgl. Helmut E. Lück (Hrsg.), Mitleid - Vertrauen - Verantwortung. Ergebnisse der Erforschung prosozialen Verhaltens. Stuttgart 1977, S. 10 ff.

10) vgl. Michael Hughes, Beratung in der Schule, a.a.O., S. 17 ff.

11) vgl. Herbert Lattke, Das helfende Gespräch, a.a.O., S. 19 und 95 ff.

12) Rudolf Seiß, Beratung und Therapie im Raum der Schule. Praxis der Einzelfallhilfe im Bereich der Lern- und Verhaltensstörungen. Bad Heilbrunn 1976, S. 5.

13) vgl. ebd.

14) Walter Hornstein, Beratung in der Erziehung, in: Funk-Kolleg Beratung 1, a.a.O., S. 16; vgl. Lothar R. Martin, Bildungsberatung in der Schule. Bad Heilbrunn 1974; ders., Ansätze zu einer Theorie der Bildungsberatung, in: Kurt Heller / Bernhard Rosemann (Hrsg.), Handbuch der Bildungsberatung. III Bände. Stuttgart 1975-1976, Bd. II, S. 407/27; Kurt Heller / Horst Nickel / Bernhard Rosemann, Beurteilen und Beraten (= Band IV von: Psychologie in der Erziehungswissenschaft. Ein Studienprogramm. IV Bände. Hrsg. von Kurt Heller und Horst Nickel) Stuttgart 1978, S. 286 ff., v.a. S. 304 ff.; Harry Hauke, Art. "Erziehungsberatung", in: Ralf Schwarzer (Hrsg.), Beraterlexikon, a.a.O., S. 64 ff; Michael Hughes, Beratung in der Schule, a.a.O.

15) vgl. Helmut Junker, Das Beratungsgespräch, a.a.O., S. 1; Klaus Mollenhauer, Das pädagogische Phänomen "Beratung", in: Klaus Mollenhauer / C. Wolfgang Müller, "Führung" und "Beratung" in pädagogischer Sicht. Heidelberg 1965, S. 26.

16) vgl. Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung. München 1972 (= Counseling and Psychotherapy. Boston 1942), S. 50.

17) Diese Komplexität des Lebens und die wachsende Erkenntnis dieser Komplexität, die Notwendigkeit, dem gewachsen zu sein, und die damit einhergehende differenziertere Kenntnis der seelischen Prozesse (die Entwicklung der Psychologie, vor allem der Tiefenpsychologie) hat zu einer sich immer mehr ausbreitenden Beschäftigung der Menschen mit sich selbst geführt, die Züge eines kollektiven Narzißmus tragen kann und "Psychoboom" genannt worden ist; vgl. George R. Bach / Haja Molter, Psychoboom. Wege und Abwege moderner Psychotherapie. Düsseldorf 1976. Auf diesen introspektiven Zug gibt es freilich eine massive, auch zum Teil kollektive Abwehrreaktion, die sich selbst für "urgesund" hält; analog zu Karl Kraus' polemischem Diktum "Psychoanalyse ist jene Geisteskrankheit, für deren Therapie sie sich hält": Beratung ist die Krankheit, für deren Therapie sie sich hält. In diesen Zusammenhang verweisen die Beobachtungen von Helmut Junker, Das Beratungsgespräch, a.a.O., S. 20 : "Aus den Erfahrungen der Psychoanalyse, also mehrhundertstündigen Befragungen an die Genese, Struktur und Dynamik einer Person, hat sich ergeben, daß die ganz Ausgeglichenen, die 'Super-Gesunden', uninteressiert sind, soziale Arbeit im interpersonalen und kommunikativen Sinne zu leisten".

18) Charlotte Bühler weist darauf hin, "daß in unserer Zeit Unsicherheit über die Gültigkeit vieler überlieferter Werte besteht"; Charlotte Bühler, Die Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit und in der Psychotherapie. Stuttgart 1975, S. 22.

19) Walter Hornstein, Beratung in der Erziehung, in: Funk-Kolleg Beratung 1, a.a.O., S. 37.

20) ebd. Hier zeigt sich die Parallele zum sogenannten problemlösenden Vorgehen in der sozialen Einzelfallhilfe von Helen Harris Perlman, die ihr Modell in: Robert W. Roberts / Robert H. Nee (Hrsg.), Konzepte der sozialen Einzelfallhilfe. Stand der Entwicklung - Neue Anwendungsformen. Freiburg i.Br. 1974, S. 145/97 vorstellt. Sie steht selbst auf dem Fundament der Egopsychologie (vgl. ebd.S.187), aber weiß sich in der Beurteilung der helfenden Beziehung mit Rogers einig (ebd. S. 167, Anmerkung 16). Bei ihr heißt es: "Man geht von der Annahme aus, daß die Unfähigkeit des betreffenden Menschen, selbst mit seinem Problem fertig zu werden, auf einer Schwäche oder dem Fehlen eines oder einer Kombination der folgenden problemlösenden Faktoren beruht: der M o t i v a t i o n zur angemessenen Beschäftigung mit dem Problem, der F ä h i g k e i t, dies zu tun, und der M ö g l i c h k e i t, Mittel und Wege zu finden, um die Schwierigkeit zu beseitigen oder zu mildern" (ebd. S. 149).

21) vgl. Reinhard Fatke, Art. "Counseling", in: Ralf Schwarzer, Beraterlexikon, a.a.O., S. 35.

22) Helmut Junker, Das Beratungsgespräch, a.a.O., S. 168. Rogers schreibt: "Die nicht-direktive Gruppe legt den Nachdruck auf den Klienten und nicht auf das Problem"; Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 120.

23) vgl. Ruth C. Cohn, Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle. Stuttgart 1975.

24) Walter Hornstein, Beratung in der Erziehung, in: Funk-Kolleg Beratung 1, a.a.O., S. 39; vgl. auch Kurt Heller / Horst Nickel / Bernhard Rosemann, Beurteilen und Beraten, a.a.O., S. 310: "Selbst eine sachliche Information ... löst bei dem Betroffenen häufig Gefühle von Angst, Unsicherheit, Ärger u.ä. aus, die eine sachgerechte Diskussion solcher Fakten negativ beeinflussen. Derartige Blockierungen können nur dann beseitigt werden, wenn der Berater die Grundmerkmale klientenzentrierter Gesprächsführung in ausreichendem Maße verwirklicht".

25) Günter Struck, Entwicklung und Aufbau der Ehe- und Familienberatung, in: Günter Struck / Lothar Loeffler (Hrsg.), Einführung in die Eheberatung. Mainz 1971, S. 1; vgl. Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik, a.a.O., S. 78 ff.

26) vgl. Walter Hornstein, Beratung in der Erziehung, in: Funk-Kolleg Beratung 1, a.a.O., S. 26; vgl. G.D. Wilson, Art. "Beratung", in: Wilhelm Arnold / Hans Jürgen Eysenck / Richard Meili (Hrsg.), Lexikon der Psychologie. Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1971/72, S. 263/64: "Beratung, eine zwischenmenschliche Beziehung, in deren Verlauf eine Person (der Berater) bemüht ist, einer anderen (dem Klienten) zu helfen, deren Probleme zu verstehen und sie zu bewältigen. ... Beratung umschließt ein weites Feld von Verfahrensweisen, so Ermutigung und Erteilung von Ratschlägen, die Beschaffung von Informationen über bestehende Möglichkeiten und die Interpretation von Testergebnissen".

27) vgl. Walter Hornstein, Beratung in der Erziehung, in: Funk-Kolleg Beratung 1, a.a.O., S. 25.

28) ebd. S. 24. Selbst in solchen Beratungsarten, die ein stärker steuerndes Eingreifen des Beraters erfordern, kann Beratung "nur sinnvoll und erfolgreich sein, wenn sie sich primär am inneren Bezugssystem des Klienten orientiert"; vgl. Kurt Heller / Horst Nickel / Bernhard Rosemann, Beurteilen und Beraten, a.a.O., S. 310.

29) Walter Hornstein, Beratung in der Erziehung, in: Funk-Kolleg Beratung 1, a.a.O., S. 26; vgl. Erich E. Geißler, Erziehungsmittel. Bad Heilbrunn 1975, 5. Aufl., S. 15 ff., v.a. S. 17. Auf weite Strecken ist Beratung dem verwandt, was als 'Guidance' "zu einem Element der demokratischen Gesellschaft in den USA wurde. Guidance ist ein Sammelbegriff für die überaus vielfältigen erzieherischen, helfenden, beraterischen, pflegerischen, betreuenden Aktivitäten und Dienstleistungen im Felde der vorschulischen Erziehung (Familie, Kindergarten), der Schule aller Gattungen, der Berufsbildung und der Berufe, sowie der Sozialhygiene. Guidance wurzelt a) einerseits in der Überzeugung, daß niemand in den hochkomplizierten Apparat der modernen Gesellschaft als fertiger Mensch hineingeboren ist, sondern im Geiste der Freiheit und Mitverantwortung dazu geführt werden muß, und b) in dem angesichts der universellen physischen und psychischen Bedrohung im Zivilisationsmilieu unserer Zeit wachen h y g i e n i s c h e n (psycho- und sozialhygienischen) Bewußtsein, das sich mit dem ebenso starken e r z i e h e r i s c h e n Engagement verbindet"; O. Engelmayer, Art. "Guidance", in: Walter Horney / Peter Ruppert / Walter Schultze (Hrsg.), Pädagogisches Lexikon. Gütersloh 1970, Band I, Sp. 1163.

30) W. Küchenhoff, Art. "Beratung", in: Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe. Freiburg i.Br. 1970, Band I, S. 144.

31) O. Engelmayer, Art. "Beratung", in: Pädagogisches Lexikon, a.a.O., Band I, S. 287/88.

32) Walter Hornstein, Beratung in der Erziehung, in: Funk-Kolleg Beratung 1, a.a.O., S. 22.

33) vgl. Anton Houben, Klinisch-Psychologische Beratung. Ansätze einer psychoanalytisch fundierten Technik. München - Basel 1975, S. 9.

34) Helmut Junker, Das Beratungsgespräch, a.a.O., S. 14.

35) Walter Hornstein, Beratung in der Erziehung, in: Funk-Kolleg Beratung 1, a.a.O., S. 54; vgl. Ralf Schwarzer, Beraterlexikon, a.a.O., S. 7; Hanko Bommert / Ulf Plessen, Psychologische Erziehungsberatung, a.a.O., S. 12.

36) Helmut Junker, Das Beratungsgespräch, a.a.O., S. 93; bezüglich der Berufs- und Schulberatung vgl. ebd. S. 179 und 191/94.

37) Bei einem Überblick der einschlägigen Literatur drängt sich Anton Houben, Klinisch-Psychologische Beratung, a.a.O., S. 12/13, der Eindruck auf, "daß noch weitgehend Unklarheit darüber herrscht, welche Rolle, Funktion und Bedeutung der Beratung in der klinischen Psychologie zuzuerkennen ist. Insbesondere fällt es auf, wie nah ... Beratung im klinisch-psychologischen Raum an Psychotherapie rückt".

38) vgl. G.D. Wilson, Art. "Beratung", in: Lexikon der Psychologie, a.a.O., Band I, S. 264. Einen Vergleich zwischen den psychoanalytischen Konzepten und der Therapie von Rogers bietet Klaus Sander, Einige Gesichtspunkte zur Abgrenzung des klientenzentrierten Konzepts zu anderen psychotherapeutischen Konzepten und zur Beratungssituation, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 42/54.

39) Wolfram Lüders, Psychotherapeutische Beratung. Theorie und Technik. Göttingen 1974, S. 7.

40) Helmut Junker, Das Beratungsgespräch, a.a.O., S. 28/29; vgl. ders., Theorien der Beratung, in: Funk-Kolleg Beratung 1, a.a.O., S. 295; Hans Thomae, Psychologie in der modernen Gesellschaft. Hamburg 1977, S. 85; Horst Nickel / Renate Bonn / Hans-Jörg Fenner, Das klient-zentrierte Beratungsgespräch, in: Kurt Heller / Bernhard Rosemann (Hrsg.), Handbuch der Bildungsberatung. Bd. III, a.a.O., S. 939.

41) Reinhard und Anne-Marie Tausch, Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 24. Sie machen auf sein überragendes Verdienst aufmerksam und legen die Gründe für die starke "Ausbreitung der personenzentrierten Gesprächspsychotherapie ... in den letzten 1 1/2 Jahrzehnten" dar (ebd.); sie selbst sind dabei für den deutschsprachigen Raum von allergrößtem Einfluß gewesen.

42) Ausführliche Darstellungen, zum Teil nicht ohne kritische Anmerkungen, bei: C. H. Patterson, Theories of Counseling and Psychotherapy. New York 1973, 2. Aufl., S. 378/413; Hanko Bommert, Grundlagen der Gesprächspsychotherapie. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1977, S. 13/44; Antoine I. M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen. Die Bedeutung der personalen Beziehung in Psychotherapie, Unterricht und Betriebsführung. Eine entwicklungspsychologische Studie. Gelnhausen - Berlin - Freiburg i. Br. - Nürnberg - München 1975, S. 17/49; Falk-Giselher Pavel, Die klientenzentrierte Psychotherapie. Entwicklung - gegenwärtiger Stand - Fallbeispiele. München 1978, S. 11/34; Wolf-Rüdiger Minsel, Praxis der Gesprächspsychotherapie. Grundlagen - Forschung - Auswertung. Wien - Köln - Graz 1974, S. 15/25; Wolf-Rüdiger Minsel / M. Zielke, Theoretische Grundlagen der CCT, in: Ludwig J. Pongratz (Hrsg.), Klinische Psychologie. 1. Halbband = Band 8 des Handbuchs der Psychologie, hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / F. Sander / Hans Thomae. Göttingen - Toronto - Zürich 1977. S. 953/80. Johannes Helm, Patientzentrierte Gesprächspsychotherapie. Forschung - Praxis - Ausbildung. Ost-Berlin 1977; Bufford Stefflre / Kenneth Matheny, Art. "Counseling Theory", in: Robert L. Ebel / Victor H. Noll / Roger M. Bauer (Ed.), Encyclopedia of Educational Research. London 1969, 4. Aufl., S. 252/63; Lothar R. Martin, Bildungsberatung in der Schule, a.a.O., S. 71 ff.

43) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten. Stuttgart 1976 (= On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy. Cambridge - Massachusetts 1961), S. 19 ff; vgl. auch Joseph Truman Hart, The Developement of Client-centered Therapy, in: ders. / T. M. Tomlinson (Ed.), New Directions in client-centered Therapy. Boston 1970, S. 3/22; Hanko Bommert, Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 13 ff.

44) vgl. Hanko Bommert, Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 16 ff; Falk-Giselher Pavel, Die klientenzentrierte Psychotherapie, a.a.O., v.a.S. 15/27.

45) Carl R. Rogers, Counseling and Psychotherapy. Newer Concepts in Practice. Boston 1942; die deutsche Übersetzung erschien 1972 in München unter dem Titel "Die nicht-direktive Beratung".

46) Hanko Bommert, Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 16; vgl. Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 23 ff.

47) Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 28.

48) vgl. ebd. S. 38 ff., 177 ff.

49) Carl R. Rogers, Client-centered Therapy. Boston 1951; die deutsche Übersetzung erschien 1972 in München unter dem Titel "Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie".

50) Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 43 f.

51) ebd. S. 47.

52) vgl. ebd. S. 73 ff.

53) vgl. Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 119.

54) Falk-Giselher Pavel, Die klientenzentrierte Psychotherapie, a.a.O., S. 19; vgl. Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 418 ff., v.a. 422, 430.

55) vgl. Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 132 ff., 144 ff.

56) vgl. Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 178/79.

57) Falk-Giselher Pavel, Die klientenzentrierte Psychotherapie, a.a.O., S. 22.

58) Carl R. Rogers, The Necessary and the Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change, in: Journal of Consulting Psychology 21 (1957), S. 95/103.

59) vgl. Hanko Bommert, Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 42 ff.

60) vgl. Carl R. Rogers, A Theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-centered Framework, in: Sigmund Koch (Ed.), Psychology: A Study of Science. Study I. Conceptual and Systematic. Vol. 3. Formulations of the Person and the Social Context. New York - Toronto - London 1959, S. 221 ff.

61) Falk-Giselher Pavel, Die klientenzentrierte Psychotherapie, a.a.O., S. 25.

62) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 166 ff.

63) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 122; vgl. ebd. S. 79/82 und 199 ff.

64) vgl. Reinhard und Anne-Marie Tausch, Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 26.

65) vgl. ebd. S. 30; Rogers bezeichnet den Gesprächspartner in der ersten Phase meist als "Individuum", in der zweiten Phase meist als "Klient" und in der dritten meist als "Person"; vgl. Antoine I. M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, a.a.O., S. 25.

66) vgl. Edwin Lewis, The Psychology of Counseling. New York 1970, S. 8 f.; vgl. auch Lothar R. Martin, Art. "Kommunikation", in: Ralf Schwarzer, Beraterlexikon, a.a.O., S. 107; sowie ders., Art. "Theorie der Beratung", in: ebd. S. 226; Martin erinnert in diesem Zusammenhang auch an den Grundbegriff "pädagogischer Bezug" innerhalb der Pädagogik Hermann Nohls; vgl. dazu auch Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen. Anthropologische Grundlagen der Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 101 ff., und Panos Xochellis, Erziehung am Wendepunkt? Grundstrukturen des "pädagogischen Bezuges" in heutiger Sicht. München 1974.

67) Besonders wichtig dazu sind folgende Aufsätze von Carl R. Rogers: The Interpersonal Relationship; The Core of Guidance, in: Harvard Educational Review 32 (1962) S. 416/29; The Therapeutic Relationship, Recent Theory and Research,in: Australian Journal of Psychology 17 (1965) S. 95/108; A Theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-centered Framework, in: Sigmund Koch (Ed.), Psychology: A Study of Science. Study I., Vol. 3., a.a.O., S. 184/256. Schon früher gibt es bei Rogers gelegentliche Hinweise über die "verwandelnde Kraft der Beziehung": "The human personality is altered through the influence of experience in an interpersonal relationship"; Carl R. Rogers, An Overview of the Research and Some Questions for the Future, in: ders. / Rosalind F. Dymond (Ed.), Psychotherapy and Personality Change. Co-ordinated Research Studies in the Client-centered Approach. Chicago 1954, S. 434.

68) Carl R. Rogers, Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie. Hrsg. von Wolfgang M. Pfeiffer. München 1977, S. 170; vgl. ebd. S. 161 ff.

69) vgl. Joseph Truman Hart / T.M. Tomlinson (Ed.), New Directions in Client-centered Therapy, a.a.O.

70) Denn die Relation als in Begegnung und (helfender) Beziehung faktisch vorkommende und not-wendige Wirklichkeit des Menschen weist in den zu bedenkenden Grund ihrer Möglichkeit: in die zwiefältige und vieldimensionierte Relationalität. Um eine Anthropologie der Relationalität mühten sich von verschiedenen Ansätzen her mit Beharrlichkeit und großer Konsequenz die Denker, für die Themen wie "Begegnung", "Ich und Du", der "Andere", der "Dialog" im Mittelpunkt ihres Denkens standen. Besonders gute und materialreiche Darstellungen dieses Denkens sind: Michael Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965; Josef Böckenhoff, Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte - ihre Aspekte. Freiburg i.Br. - München 1970; Bernhard Casper, Das dialogische Denken, Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1967; einen kurzen guten Überblick über die geschichtliche Entwicklung des dialogischen Denkens gibt: Heinz-Horst Schrey, Dialogisches Denken, Darmstadt 1970. - Für Paul Tillich ist Korrelation die Grundfigur seines Denkens. Ein Rundfunk- und Fernsehdialog zwischen Tillich und Rogers vom 7. März 1965 am Californian State College zu San Diego ist veröffentlicht unter dem Titel "Paul Tillich and Carl Rogers: A Dialogue" in: Pastoral Psychology, Vol. 19, No. 181 (1968) S. 55/64.

71) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 197. "Ich fühlte mich wesentlich unterstützt in meinem neuen Ansatz, der - wie ich zu meinem Erstaunen feststellte - eine hausgemachte Abart existentialistischer Philosophie war", schreibt Rogers in seinem Beitrag "Entwicklung und gegenwärtiger Stand meiner Ansichten über zwischenmenschliche Beziehungen" in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 18; vgl. auch ebd. S. 21, sowie Agnes Wild, Die Persönlichkeitstheorie von Rogers und die Ziele des psychotherapeutischen Handelns, in: ebd. S. 62; C.H. Patterson, Theories of Counceling and Psychotherapy, a.a.O., S. 417 ff. In Kierkegaards Ausführungen über das Selbst als Verhältnis zu sich selbst, seiner Vorstellung vom Selbst als Selbstverhältnis, findet Rogers im Nachhinein seine Überlegungen zur Selbstverwirklichung (self-actualization) bestätigt; so wird durch einen Blick auf Kierkegaards Analyse Rogers verständlicher. Die Gesprächspsychotherapie geht also von einem existenzphilosophischen Ansatz aus; vgl. Hanko Bommert / Ulf Plessen, Psychologische Erziehungsberatung, a.a.O., S. 13 f.

72) Dieses Gespräch fand am 18. April 1957 an der University of Michigan statt. Die Tonbandmitschrift erschien erstmalig unter dem Titel "Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers" in: Psychologica - An International Journal of Psychology in the Orient, Vol. III. No. 4 (Kyoto University, December 1960) S. 208/21; unwesentlich gekürzt, erschien sie erneut in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 166/84. Aufgrund des geglückten Dialogs mit Rogers veranlaßte Buber Maurice Friedman, in der englischen Ausgabe der "Elemente des Zwischenmenschlichen" in dem Teil, der vom echten Gespräch handelt, den letzten Absatz zu tilgen; vgl. dazu Martin Buber, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Werke I, a.a.O., S. 288,in dem die Unmöglichkeit eines echten Gespräches in der Öffentlichkeit behauptet wird, mit: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 88. Verwunderlich ist es, daß in der von Buber selbst besorgten deutschen Ausgabe seiner Werke dieser Abschnitt stehengeblieben ist. Zu diesem Gespräch zwischen Rogers und Buber vgl. auch Grete Schaeder, Martin Buber, Hebräischer Humanismus. Göttingen 1966, S. 163 ff.; Ernst Meyer, Martin Bubers Einfluß und Wirkung auf Erziehung und Unterricht heute, in: Hermann Röhrs / Ernst Meyer, Die pädagogischen Ideen Martin Bubers. Begründungs- und Wirkungszusammenhänge. Wiesbaden 1979, S. 29 f. Bubers Gedanken und seine Sprache sind wirksam geworden und werden vielfach benutzt zur Darstellung der beratenden und der therapeutischen Beziehung als "totaler Beziehung, die zwischen dem Patienten und Analytiker als Personen besteht"; vgl. Paul Halmos, Beichtväter des 20. Jahrhunderts, a.a.O., S. 74; vgl. ebd. S. 73 ff.; Jochanan Bloch bezeichnet Buber als den "therapeutischen Denker par excellence"; vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers. Heidelberg 1977, S. 295.

73) Buber findet in Kierkegaards Vorstellungen vom Selbst einen gegensätzlichen Anhaltspunkt, um an ihm sein Beziehungsdenken zu klären; vgl. Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 215 ff.; ders., Das Problem des Menschen, in: ebd. v.a. S. 357 ff.; zum Zusammenhang von Buber und Kierkegaard vgl. Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis. Ratingen 1962, S. 20/22; Grete Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus, a.a.O., S. 172 ff.; "Probably the strongest influence on Buber's concept of realization however, was the existentialist philosophy of Sören Kierkegaard", schreibt Maurice Friedman in: Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 35. Zum Verhältnis von Rogers zu Buber und Kierkegaard vgl. auch den Brief von Mitchel Bedford an Martin Buber in: Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. 3 Bände. Hrsg. von Grete Schaeder. Heidelberg 1972 - 1975, Bd. III, S. 321 f. mit Anm. 4.

74) Buber legt Heidegger immer nur als monologischen Denker aus; vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 357 ff., v.a. S. 375 ff., wo Buber Heideggers und Kierkegaards Menschenbild miteinander vergleicht; ders., Gottesfinsternis, in: ebd. S. 517 ff. und 550 ff. Dennoch lassen sich Zusammenhänge zwischen dem Denken Bubers und dem Denken Heideggers feststellen; zumal das Denken des späten Heideggers (nach der sogenannten "Kehre") ist als ein Bedenken der Relationalität zu verstehen. Zum Ganzen vergleiche: Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959, S. 130; Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., v.a. S. 156 ff.; Bernhard Casper, Das dialogische Denken, a.a.O., S. 339, 353, 355 u.ö.; Grete Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus, a.a.O., S. 347/53; Jean Wahl, Martin Buber und die Existenzphilosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 432 ff.; Werner Grünfeld, Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers. Ratingen 1965, S. 44 ff. und 113 ff.; Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers. München 1970, S. 260 ff.; Werner Kraft, Gespräche mit Martin Buber. München 1966, S. 22, 36, v.a. 77, 106; Hans A. Fischer-Barnicol, Spiegelungen - Vermittlungen, in: Günther Neske (Hrsg.), Erinnerung an Martin Heidegger. Pfullingen 1977, S. 87/103; Paul Christopher Smith, Das Sein des Du. Bubers Philosophie im Lichte des Heidegger'schen Denkens an das Sein. Heidelberg 1966; Simon Maringer, Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen. Köln 1936, S. 90 ff.; über den Zusammenhang zwischen Heidegger und Kierkegaard vgl. Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1963, S. 191 ff. mit Anm. 38.

75) "Beziehung" ist etwa seit Anfang dieses Jahrhunderts eine der Grundkategorien zur Erfassung der sozialen Wirklichkeit; vgl. J. Debus, Art. "Beziehungssoziologie", in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band I, Basel 1971, Sp. 910. Der Begriff "Beziehung" und der ihn näher bestimmende Begriff "Wechselwirkung"sind Schlüsselbegriffe in den Werken "Soziologie" und "Die Religion" von Georg Simmel. Dadurch und durch seine direkte Einwirkung auf Buber gehört er zu den Vorbereitern des dialogischen Denkens; vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 256, Anmerkung 22; Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 26. Mit "Beziehung" wird das Zueinander von zwei Personen, also ihre Konstellation und ihre Wechselwirkung aufeinander, bezeichnet. Beziehung ist, von außen gesehen, ein Miteinander-zu-tun-Haben von zwei Menschen, ihr Verbunden-Sein in der Gemeinsamkeit einer aktuellen Zusammengehörigkeit. Von innen her gese-

hen, ist die Beziehung jeweils nur von einem Beziehungsträger her wahrzunehmen nach der jeweiligen Art und Weise, wie er die Beziehung erfährt, d.h. wie er sich selbst in bezug auf den Anderen und den Anderen in bezug auf sich selbst erlebt. "In dem Blick, der den anderen in sich aufnimmt, offenbart man sich selbst; mit demselben Akt, in dem das Subjekt sein Objekt zu erkennen sucht, gibt es sich hier dem Objekte preis. ... Indem dies ersichtlich nur bei unmittelbarem Blick von Auge in Auge stattfindet, ist hier die vollkommenste Gegenseitigkeit im ganzen Bereich menschlicher Beziehungen hergestellt"; Georg Simmel, Soziologie. Berlin 1968, 5. Auflage, S. 184 f.

76) Christian Schütz, Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk. Eine Gesamtdarstellung. Zürich - Einsiedeln - Köln 1975, S. 146.

77) vgl. ebd. : "Sein und Leben des Juden stehen ganz unter dem Gesetz der Beziehung: er ist und lebt, soweit er in Beziehung ist und lebt, Beziehung realisiert. Den allgemeinen und besonderen Beziehungen des Kosmos und der Psyche entspricht auf seiten des Juden ein ausgesprochener Sinn dafür; er nimmt nur Beziehungen wahr". Vgl. auch Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S.160. Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., findet die "Wurzeln des Dialogischen Prinzips in Bubers Interpretation des Judentums" (ebd. S. 30). Sie sind aufzusuchen von den frühen "Kindheits- und Jugendeindrücken" (ebd. S. 16 ff.) an über die Beziehung zum Zionismus (ebd. S. 28 ff.) und der Berührung mit dem Chassidismus (ebd. S. 32 ff.).

78) Martin Buber, Geschichten des Rabbi Nachman. Frankfurt 1906, S. 6; vgl. ders., Vom Geist des Jugentums. Reden und Geleitworte. Leipzig 1916, S. 98; ders., Die chassidische Botschaft, in: Werke III, a.a.O., S. 742; Gershom Scholem, Martin Bubers Auffassung des Jugentums, in: ders., Judaica. Bd. II. Frankfurt a.M. 1970, S. 133/92.

79) vgl. Martin Buber, Moses, in: Werke II, a.a.O., S. 14.

80) Mit diesem jüdischen Erbe lassen sich die Impulse der Lebensphilosophie, die solche Grunderfahrung auf die Ebene der Reflexion hob, in Verbindung bringen; Wilhelm Dilthey und Georg Simmel waren für Buber wichtige Lehrer; vgl. z.B. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 317; Grete Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus, a.a.O., S. 25 ff.; Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 24 ff.; Maurice Friedman, Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 34.

81) Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 411 ff.

82) Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 32.

83) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 79 ff.; ders., Antwort, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice S. Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 605 ff. (Im folgenden zitiert als: Martin Buber, Antwort).

84) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 92.

85) vgl. ebd. S. 79.

86) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 407.

87) vgl. Martin Buber, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Werke I, a.a.O., S. 285 ff.

88) vgl. v.a. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 79 ff.; ders., Elemente des Zwischenmenschlichen, in: ebd. S. 269 ff.; ders., Das Wort, das gesprochen wird, in: ebd. S. 442 ff.; ders., Antwort, a.a.O., S. 596/610.

89) vgl. Martin Buber, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Werke I, a.a.O., S. 273 ff.; vgl. auch Arno Anzenbacher, Die Philosophie Martin Bubers. Wien 1965, S. 54 ff.; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber. München - Salzburg 1972, S. 175 ff.

90) Mit dieser Einsicht sind zu verbinden die Theorien vom "hilfreichen Gespräch", von der "Gesprächstherapie" und von der "Sprachzerstörung", der Zerstörung der falschen, weil fixierenden und isolierenden Sprache; vgl. Alfred Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse. Frankfurt 1970.

91) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 80.

92) ebd. S. 88.

93) ebd. S. 128 ff.

94) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 589, 611 ff.; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 57; Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., v.a. S. 19 f. und 223 ff.; Lorenz

Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, a.a.O., v.a. S. 80 ff.

95) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 602.

96) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 81, 128, 137, 140 f., 146 f. u.ö.

97) vgl. ebd. S. 96, 128.

98) vgl. ebd. S. 138.

99) vgl. ebd. S. 154.

100) Martin Buber hat sich immer gegen die Behauptung gewehrt, eine Lehre zu haben und sich mit guten Gründen von innen her gegen jeglichen Versuch der Systematisierung gewandt; vgl. Martin Buber, Aus einer philosophischen Rechenschaft, in: Werke I, a.a.O., S. 1111 f., v.a. 1114.

101) vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 192 ff.

102) vgl. den Briefwechsel zwischen Rosenzweig und Buber in: Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. II, a.a.O., S. 125 ff.; Ernst Simon, Martin Buber, der Erzieher, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 502; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 289 mit Anm. 19.

103) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 602.

104) vgl. Agnes Wild, Die Persönlichkeitstheorie von Rogers und die Ziele des psychotherapeutischen Handelns, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 62/63. Dieser von Rogers ausgehende Zwiespalt wird von Agnes Wild als unaufhebbarer Zwiespalt für alle "praktisch tätigen Psychologen" zwischen der vorausgesetzten "Freiheit" einerseits und der "Determiniertheit menschlichen Erlebens und Verhaltens" andererseits angesehen und gilt wohl auch für den Berater (ebd. S. 63).

105) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 197; dort spricht er auch von seinem "'Doppelleben' in Subjektivität und Objektivität".

106) Hanko Bommert, Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 21; vgl. Carl R. Rogers / Rosalind F. Dymond (Ed.), Psychotherapy and Personality Change, a.a.O., S. 6; Klaus San-

der, Einige Gesichtspunkte zur Abgrenzung des klientenzentrierten Konzepts zu anderen psychotherapeutischen Konzepten und zur Beratungssituation, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächstherapie, a.a.O., S. 43 f.; Antoine J.M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, a.a.O., S. 37 f.

107) Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 50.

108) ebd. S. 215.

109) Carl R. Rogers, Therapeut und Klient, a.a.O., S. 45.

110) Solche Überprüfungen sind nach mannigfaltigen Gesichtspunkten seit Entwicklung der nicht-direktiven Beratung durchgeführt worden; vgl. Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 111 ff., sowie Anmerkung 19 ebd. S. 111 mit Hinweis auf die Dissertation von E.H. Porter, The Development and Evaluation of a Measure of Counseling Interview Procedures, sowie den Überblick, den Rogers selbst gibt, in: Carl R. Rogers, Therapeut und Klient, a.a.O., S. 45 ff. Zum Ganzen vgl. die reiche Dokumentation bei Antoine I.M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, a.a.O., S. 34/49; Wolf-Rüdiger Minsel, Praxis der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 56/104 und 211 ff.; Leo Goldman, Using Tests in Counseling. New York 1971, 2. Auflage; vgl. auch folgende Untersuchungen: Hans Joachim Schwartz, Empirisch überprüfte Prozeßmerkmale in der Gesprächspsychotherapie, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 114/23; Hansjörg Schild, Empirische Befunde zum Einfluß von Psychotherapeutenmerkmalen auf den gesprächstherapeutischen Prozeß, in: ebd. S. 124/37; Franz Kiener, Interaktionsvariablen der Therapeut-Klient-Beziehung, in: ebd. S. 138/46; Jochen Eckert, Empirische Befunde zum Verlauf des gesprächspsychotherapeutischen Geschehens, in: ebd. S. 147/54; Wolfgang M. Pfeiffer, Zur Erfassung des therapeutischen Prozesses mit Hilfe komplexer Skalen, in: ebd. S. 155/61; Dietrich Graessner und Klaus Heinerth, Empirische Befunde der Ergebnisforschung in der Gesprächspsychotherapie, in: ebd. S. 162/71; Ellen und Gerhard Seidenstücker, Einige Gesichtspunkte zu methodisch-statistischen Fragen der Veränderungsmessung in der Gesprächspsychotherapie, in: ebd. S. 172/80; Wolf-Rüdiger Minsel, Indikation und Kontraindikation der Gesprächspsychotherapie, in: ebd. S. 181/94; Hanko Bommert / Wolf-Rüdiger Minsel / Bernd Fittkau / Inghard Langer / Reinhard Tausch, Empirische Kontrolle der Effekte und Prozesse klientenzentrierter Gesprächspsychotherapie bei psychoneurotischen Klienten, in: Zeitschrift für klinische Psychologie 1 (1972) S. 48/63;

Wolf-Rüdiger Minsel / Hanko Bommert / Reiner Bastine / Inghard Langer / Horst Nickel / Reinhard Tausch, Weitere Untersuchung der Auswirkung und Prozesse klienten-zentrierter Gesprächspsychotherapie, in: ebd. S. 232/50; Carl R. Rogers / Rosalind F. Dymond (Ed.), Psychotherapy and Personality Change, a.a.O.; Peter Barkey, Möglichkeiten der Evaluation von Beratungsmodellen, in: Kurt Heller / Bernhard Rosemann (Hrsg.), Handbuch der Bildungsberatung, Bd. III, a.a.O., S. 985/96.

111) Für den Bezug von Rogers zur Philosophie vgl. auch Antoine J.M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, a.a.O., S. 94 ff.

112) Hanko Bommert, Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 21 f.

113) ebd. S. 21.

114) vgl. die grundsätzliche Kritik von Wolf-Rüdiger Minsel und M. Zielke, Theoretische Grundlagen der CCT, in: Ludwig J. Pongratz (Hrsg.), Klinische Psychologie. 1. Halbband = Band 8 des Handbuches der Psychologie, hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / F. Sander / Hans Thomae, a.a.O., S. 962 ff. Ebenso Russel Jacoby, Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing. Frankfurt 1978, S. 85, der Rogers wie den anderen Neo- und Nach-Freudianern der sogenannten humanistischen Psychologie (dazu gehören auch Murphey, Perls, Rollo May und Abraham Maslow) in der Übernahme des europäischen existenzphilosophischen Denkens philosophische Naivität vorwirft. Er kritisiert mit besonderer Schärfe deren "reductio ad hominem", also auf die ahistorische, gesellschaftslose, bloße Subjektivität. - Auch wegen dieses Vorwurfs wäre eine gedankliche Durchdringung mit Hilfe des den Rahmen der isolierten Zweierbeziehung sprengenden Prinzips der Relationalität angebracht. - "Humanistische Psychologie" ist ein Name, der von Abraham A. Maslow besonders propagiert worden ist, vgl. ders., Psychologie des Seins. Ein Entwurf. München 1973, S. 11; damit sind Psychologen der sogenannten "dritten Kraft" neben der behavioristischen und der psychoanalytischen Strömung gemeint. Vgl. auch Antoine I.M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, a.a.O., S. 33 ff., bei dem es Hinweise zur Einordnung von Rogers in die neuere Geschichte der Entwicklung einer Persönlichkeitstheorie und einer Theorie des psychischen Verstehens gibt.

115) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 197.

116) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 91, 95, 201; Hanko Bommert, Der therapeutische Prozeß unter dem Gesichtspunkt des Lernens, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 79/85; Erna Duhm, Das Beratungsgespräch als Lernsituation, in: Psychologische Beiträge 8 (1965) S. 222/36.

117) vgl. z.B. Carl R. Rogers, A Theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-centered Framework, in: Sigmund Koch (Ed.), Psychology: A Study of Science. Study I., Vol. 3., a.a.O., S. 184 ff.

118) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 36 ff., der dasselbe Vorgehen begründet. Den Vorwurf des Zirkels richtet an Buber Simon Maringer, Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen, a.a.O., S. 58 f.; vgl. Werner Grünfeld, Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers, a.a.O., S. 164.

119) Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1960, 9. Auflage, S. 8; vgl. ebd. S. 153: "Aber in diesem Zirkel ein Vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit 'empfinden', heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen".

120) ebd. S. 153.

121) vgl. dazu auch Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1975, 4. Auflage, S. 250 ff.; Paul Watzlawick spricht von der "Kreisförmigkeit der Kommunikationsabläufe", vgl. Paul Watzlawick / Janet H. Weavin / Don D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern - Stuttgart 1969, S. 47 ff.

122) Martin Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 153.

Anmerkungen zu Kapitel 2.

1) Buber spricht im Nachwort zu "Ich und Du" aus dem Jahr 1957 von der "Reziprozität des Seins selber", vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 163. Werner Faber macht darauf aufmerksam, daß das dialogische Denken "den relationalen Grundcharakter der menschlichen Wirklichkeit" zeige; Werner Faber, Person und Du, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften. Ein Kongreßbericht in zwei Teilen. Münster 1966/67. Bd. 2, S. 100. Heinrich Rombach, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit. Freiburg i. Br. - München 1971, denkt Relationalität strukturontologisch noch radikaler: "Relationalität meint jenen grundlegenden Zug, wonach sich die inneren Momente der Struktur nur in dem zu bestimmen vermögen, was sie in bezug aufeinander sind. Ein 'Moment' ist nichts außer der relationalen Bestimmtheit. Was durch und durch bestimmt ist, nennen wir ein 'Moment' - im Unterschied zu 'Element', das über eine in bestimmter Relation angeschnittene Bestimmtheit hinaus auch noch etwas 'für sich' ist, 'Träger' dieser Bestimmtheit. Das Moment hat nicht noch 'Sein' neben seiner Bestimmtheit - möglicherweise besteht seine Bestimmtheit darin, daß es nicht 'ist': beispielsweise hat eine 'Aussparung' eine Funktion, obwohl sie gerade nichts beinhaltet" (ebd. S. 25); vgl. auch Johann Plenge, Zur Ontologie der Beziehung. Allgemeine Relationstheorie. Münster 1930; Harald Holz, Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling. Bonn 1970, S. 44 ff., 66 f., 69 f., 333 ff., 344 ff.

2) vgl. Johannes B. Lotz, Art. "Beziehung", in: Walter Brugger (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch. Freiburg i. Br. - Basel - Wien 1976, 14. Auflage, S. 48/49. Wenn nun das menschliche Individuum, die menschliche Person, das Wesen des Menschen auf seine Relationalität hin bedacht werden soll, muß vorweg erinnert werden, daß das Wesen des endlichen Seienden in der klassischen Metaphysik relational bestimmt wird; denn es ist "dasjenige, wodurch das Seiende in einer bestimmt begrenzten Weise des Seins, das heißt, in einem bestimmt begrenzten Seinsgehalt gesetzt ist"; Emmerich Coreth, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck - Wien - München 1964, 2. Aufl., S. 196. "Wesen" wird hier schon selbst als ein Beziehungsbegriff verstanden. Wesen ist das, was ein Seiendes, ein Ding, ein Lebewesen, den Menschen zu dem macht, was es ist. Es ist selbst kein Seiendes, sondern ein Seinsprinzip. Es grenzt aus und ab. Denn jedes Seiende steht in einer "n e g a t i v e n R e l a t i o n", "die eines auf anderes bezieht und von anderem abgrenzt. Relative Negation oder negative Relation ist immer bestimmte Relation, bestimmt durch das, worauf sie sich bezieht. Das Wesen setzt die

relative Negation oder negative Relation: das Seiende auf das, was es nicht ist, beziehend und von dem, was es nicht ist, abhebend bestimmt es das Seiende in dem, was es ist" (ebd. S. 197). "Das Wesen erweist sich somit als die b e s t i m m t b e g r e n z t e Seinsmöglichkeit des Seienden" (ebd. S. 200). "Das Wesen als Potentialität ist selbst nicht etwas, das 'ist', es ist kein Seiendes, dem In-sich-selbst-Sein eigen wäre, ... (es) ist vielmehr - als inneres Prinzip des Seienden - dasjenige, wodurch das Seiende in seinem Sein begrenzt und in seiner Begrenztheit bestimmt ist" (ebd.); vgl. Wolfgang Kluxen, Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: Josef Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Göttingen 1972, S. 133 ff.; Max Müller, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung. Freiburg i. Br. - München 1971, S. 226 ff. Die Wesensmöglichkeit des Menschen - die ihn auch in solch fundamentaler negativer Relation von allem anderen Seienden, das, wie Heidegger sagt, nicht von der Seinsart "Dasein" ist, abhebt - ist insofern potenzierte Relation, als dem Menschen bewußt ist und zur Aufgabe wird, durch Relation bestimmt zu sein. Denn dem Menschen geht es in seinem Sein um sein Sein, und so verhält er sich in seinem Sein zu sich selbst und zu allem Anderen; vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 12.

3) Heinrich Rombach, Strukturontologie, a.a.O., S. 157.

4) Harald Holz, Mensch und Menschheit. Entwürfe zur Grundlegung und Durchführung einer philosophischen Anthropologie. Bonn 1973, S. 48.

5) Diese Tatsächlichkeit seines Seins, seines Seinsverhältnisses und seines Seinsverständnisses wird von Franz Rosenzweig im "Stern der Erlösung" "in unmittelbarer Übereinkunft mit Schellings 'unvordenklichem Sein' 'das Sein vor dem Denken'" genannt; vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 248; vgl. auch Theodor Litt, Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes. München 1948, S. 295: "Die von sich selbst sprechende Sprache, das sich selbst denkende Denken, der sich selbst begreifende Begriff - das sind die Positionen des bewußten Lebens, über die nicht hinausgegangen werden kann". Vom selben Gedanken der Unvordenklichkeit zeugt auch das Wort Ludwig Binswangers, "daß alle Liebe nur Liebe liebt"; vgl. Ludwig Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich 1942, S. 258; vgl. Josef Derbolav, Erkenntnis und Entscheidung. Philosophie der geistigen Aneignung in ihrem Ursprung bei Platon. Wien - Stuttgart 1954, S. 389.

6) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 589/639, v.a.S. 596.

7) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 90. Im Rückblick erscheint Buber "jene Verwendung des Ausdrucks 'im Anfang' nicht exakt genug; sie ist zu assoziationsreich. Damals habe ich, was ich schrieb, in einer unwiderstehlichen Begeisterung geschrieben"; Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 604.

8) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 97.

9) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 596.

10) vgl. v.a. Michael Theunissen, Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963/64), S. 319/30.

11) vgl. Johannes B. Lotz, Art. "Beziehung", in: Walter Brugger (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch, a.a.O., S. 48/49.

12) Die Frage nach dem Sinn des Lebens, des menschlichen Daseins, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, findet ihre Antwort in dem Satz: der Sinn des Seins ist In-Beziehung-Sein. Den Sinn des Seins anderswo als in der Beziehung zu suchen, heißt, die Dimension der Sinnfrage verfehlen. Es gibt keine andere Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, des menschlichen Seins, des Daseins, des Seins als: in Beziehung zu sein. Warum haben wir etwas miteinander, warum sind wir zusammen? Solche Fragen finden ihre Antwort in der Antwort, die die Frage selbst verbietet: damit wir etwas miteinander haben, damit wir zusammen sind - und so jeder sich selbst und den Anderen findet: ich mich, du dich, ich dich, du mich, wir uns. Gegen diese Überlegungen spricht nicht die Tatsache, daß es Verbundenheit gibt, daß es Arbeitsgemeinschaften gibt, deren Zweck außerhalb ihrer selbst liegt: die Erstellung bestimmter Werke. Denn selbst diese Werke geschehen ja nicht in Unbezogenheit, sondern sind Kristallisationspunkte neuer Beziehungen, ja, sollen selbst, um ihr eigenes Sein zu erfüllen, zum Du einer Ich-Du-Beziehung in der Weise der Betroffenheit werden; vgl. Max Müller, Erfahrung und Geschichte, a.a.O., S. 110 ff., 124 ff.

13) Johannes Heinrichs, Transzendentales-dialogisches-politisches Denken. Thesen zu einer "transzendentalen Dialogik", in: Dialog 3 (1970), S. 374.

14) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 85.

15) ebd. S. 120.

16) Martin Buber, Hinweise, Gesammelte Essays. Zürich 1953, S. 118; vgl. auch Grete Schaeder, Martin Buber, Hebräischer Humanismus, a.a.O., S. 113 ff.

17) Daher war es Buber verständlicherweise unmöglich, das Thema seines Lebens, die Beziehung, "zum umfassenden System auszubauen"; vgl. Martin Buber, Aus einer philosophischen Rechenschaft, in: Werke I, a.a.O., S. 1113. "Dem, was ich zu sagen hatte, geziemte keine Systematik. Zusammenhang geziemte ihm, geschlossener Zusammenhang, aber kein zusammenschließender" (ebd. S.1114).

18) Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 411/23.

19) vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 142 ff.; vgl. Helmut Fahrenbach, Zur Konzeption einer philosophischen Sprach-Anthropologie, in: Sebastian Goeppert (Hrsg.), Die Beziehung zwischen Arzt und Patient. Zur psychoanalytischen Theorie und Praxis. Festschrift für Wolfgang Loch zum 60. Geburtstag. München 1975, S. 136 ff.; Fahrenbach faßt Verstehen als die "anthropologisch grundlegende Kategorie".

20) vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 163 und 498.

21) vgl. Johannes Heinrichs, Transzendentales-dialogisches-politisches Denken, in: Dialog 3 (1970), S. 374.

22) Bernhard Casper, Das dialogische Denken, a.a.O., S. 205; vgl. Josef Derbolav, Frage und Anspruch. Pädagogische Studien und Analysen. Wuppertal - Ratingen - Düsseldorf 1970, S. 236/90, v.a. S. 250 mit Anmerkung 24. Dabei ist als erstaunliches Faktum festzuhalten, daß die Sprache von Rogers und seiner Schule, also von den Gesprächstherapeuten,nicht thematisiert, sondern einfach als Gegebenheit hingenommen wird.

23) Bernhard Casper, Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung. Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1975, S. 22 f., verweist auf das "Problem des unendlichen Regresses in den Metasprachen", das sich notwendig stellt, wenn Sprache zum Gegenstand einer Untersuchung werden soll. "Durch diesen Regreß entzieht sich die Sprache als sie selbst fortwährend unserem Zugreifen". Dies zeigt an, daß "die Sprache überhaupt kein Gegenstandsbereich unter Gegenstandsbereichen ist. Vielmehr zeigt sich hinsichtlich aller Gegenstandsbereiche ihre 'Voreiligkeit'. Die Sprache zeigt ihre Transzendentalität, d.h. sie zeigt, daß sie alle einzelnen Gegenstandsbereiche, die in der Sprache nennbar werden, schon übersteigt und ihnen allen voraus liegt". - Daraus heißt die unabweisbare Konsequenz: "Wir sind wie eingesponnen in Kommunikation und sind doch

- oder gerade deshalb - fast unfähig, über Kommunikation zu kommunizieren"; Paul Watzlawick/Janet H. Beavin/Don D. Jackson, Menschliche Kommunikation, a.a.O., S. 38.

24) vgl. Heinrich Rombach, Strukturontologie, a.a.O., S. 345.

25) ebd. S. 340 f.

26) ebd. S. 343.

27) ebd. S. 341.

28) vgl. Walter Brugger, Art. "Sprache, Sprachphilosophie", in: ders., Philosophisches Wörterbuch, a.a.O., S. 373/76; Max Müller/Alois Halder, Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch. Freiburg i.Br. 1963, 6. Auflage, s.v. "Sprache", S. 166/68.

29) Heinrich Rombach, Strukturontologie, a.a.O., S. 341.

30) Erich Heintel, Einführung in die Sprachphilosophie, Darmstadt 1972, S. 70.

31) Wilhelm von Humboldt, Ankündigung einer Schrift über die vaskische Sprache und Nation, nebst Angabe des Gesichtspunktes und Inhalts derselben, in: ders., Die sprachphilosophischen Werke, hrsg. von H. Steinthal. Berlin 1884, S. 18; vgl. Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein. Band II: Sprache. Von den Formen "Sprachbau und Weltansicht" über die Bewegungsgestalten "innerer Charakter der Sprachen" und Weltbegegnung zur dialektischen Sprachbewegung bei Wilhelm von Humboldt. Frankfurt a.M. 1965, S. 230/31. Wilhelm von Humboldt gehört zu den Wegbereitern des dialogischen Denkens, vgl. das zitierte Werk von Bruno Liebrucks sowie Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 256 u.ö., und Arno Anzenbacher, Die Philosophie Martin Bubers, a.a.O., S. 23 ff. Über das Verhältnis des Sprachdenkens Wilhelm von Humboldts zum dialogischen Denken im Allgemeinen und zu Buber im Besonderen vgl. Bernhard Casper, Das dialogische Denken, a.a.O., S. 124, 151, 156, 160, 201 ff., 213; Buber selbst erwähnt Humboldt in: Zwiesprache, in: Werke I, a.a.O., S. 200.

32) vgl. Bernhard Casper, Das dialogische Denken, a.a.O., S. 160 f.

33) vgl. Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein. Band I: Einleitung. Spannweite des Problems. Frankfurt a.M. 1964, S. 215 ff.; ders., Sprache und Bewußtsein. Band II, a.a.O., S. 349 ff. Josef Derbolav, Die Stellung der Pädagogischen Psychologie im Rahmen

der Erziehungswissenschaft und ihre Bedeutung für das pädagogische Handeln, in: H. Hetzer (Hrsg.), Pädagogische Psychologie = Bd. X. des Handbuchs der Psychologie, hrsg. von Philipp Lersch/ F. Sander / Hans Thomae. Göttingen 1959, 2. Aufl., S. 3/43.

34) vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 155 ff.

35) Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Band I, a.a.O., S. 218.

36) Karl Bühler, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Jena 1934, S. 25.

37) ebd. S. 28.

38) ebd. S. 32.

39) ebd. S. 28.

40) ebd. S. 31; vgl. Hanko Bommert / Ulf Plessen, Psychologische Erziehungsberatung, a.a.O., S. 92 ff.

41) Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 420; vgl. ders., Ich und Du, in: ebd. S. 147.

42) Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1978, 4. Aufl., S. 40; vgl. Walter Kaufmann, Bubers religiöse Bedeutung, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 574.

43) Martin Heidegger, Brief über den "Humanismus", in: ders., Wegmarken. Pfullingen 1978, 2. Aufl. S. 357; vgl. ders., Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959, S. 267.

44) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 103; vgl. Wilhelm von Humboldt, Über den Nationalcharakter der Sprachen, in: ders., Werke in 5 Bänden, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Bd. III: Schriften zur Sprachphilosophie. Darmstadt 1963, S. 77; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 27.

45) Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, a.a.O., S. 196.

46) Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre, a.a.O., S. 24.

47) Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, a.a.O., S. 241; vgl. Wilhelm von Humboldt, Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung, in: ders., Werke, Bd. III, a.a.O., S. 11: "Der Mensch ist nur

Mensch durch Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müsste er schon Mensch seyn".

48) Erich Heintel, Einführung in die Sprachphilosophie, a.a.O., S. 33.

49) Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, a.a.O., S. 242.

50) Paul Watzlawick / Janet H. Weavin / Don D. Jackson, Menschliche Kommunikation, a.a.O., S. 72, sprechen von der "Unmöglichkeit, nicht zu kommunizieren". -"Der Mensch befindet sich schon im Miteinander, wenn er sich sprechend dem andern zuwendet. Denn diese Zugewandtheit liegt im Sprachehaben selbst"; Herbert Hornstein, Schicksal der Sprache, in: Zeit und Stunde. Ludwig von Ficker zum 75. Geburtstag, hrsg. von Ignaz Zangerle. Tübingen 1955, S. 92; Johannes Nosbüsch schreibt: "Selbst die Beziehungslosigkeit ist nicht ohne Beziehung"; Johannes Nosbüsch, Das Personproblem in der gegenwärtigen Philosophie, in: Berthold Gerner (Hrsg.), Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart. Darmstadt 1965, S. 85.

51) Martin Buber, Das Wort, das gesprochen wird, in: Werke I, a.a.O., S. 442/43; vgl. ebd. S. 446 f.

52) vgl. Max Müller / Alois Halder, Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch, a.a.O., S. 166.

53) vgl. Erich Heintel, Einführung in die Sprachphilosophie, a.a.O., S. 82.

54) Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, a.a.O., S. 242; die Privatsprache isoliert also unweigerlich.

55) Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. I, a.a.O., S. 209; vgl. ders., Sprache und Bewußtsein, Bd. II, a.a.O., S. 167 ff.

56) Herbert Hornstein, Schicksal der Sprache, in: Zeit und Stunde. Ludwig von Ficker zum 75. Geburtstag, a.a.O., S. 102. Über die Zusammengehörigkeit von Buber und Ferdinand Ebner. vgl. Martin Buber, Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, in: Werke I, a.a.O., S. 296; Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 253, 282 f.; Bernhard Casper, Das dialogische Denken, a.a.O., S. 356 ff.

57) Martin Buber, Das Wort, das gesprochen wird, in: Werke I, a.a.O., S. 449; vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 158.

58) vgl. ebd. S. 446; Helmut Fahrenbach, Zur Konzeption einer philo-

sophischen Sprach-Anthropologie, in: Sebastian Goeppert (Hrsg.), Die Beziehung zwischen Arzt und Patient, a.a.O., S. 144.

59) vgl. Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre, a.a.O., S. 40; Martin Buber, Das Wort, das gesprochen wird, in: Werke I, a.a.O., S. 446: "Die Gemeinschaftlichkeit des Logos, als 'Wort' und als 'Sinn', die den Menschen zu Menschen macht, bekundet sich von je in der je und je sich vollziehenden Vergemeinschaftung der gesprochenen Worte".

60) Hinrich Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart. Wien - Stuttgart 1952, S. 491; vgl. Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, a.a.O., S. 254.

61) Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. I, a.a.O., S. 13: "Der existierende Begriff (der Mensch) ist dasjenige Wesen, das nur dadurch und in dem Maße in sich selbst ist, als es bei dem anderen Menschen und mit ihm zusammen bei der Welt ist. Das heißt also, daß er das, was er ist, d u r c h S p r a c h e ist. Man denkt nicht, sondern stellt das Beisichselbstsein als Sein beim anderen ontologisch vor"; vgl. dazu Erich Heintel, Einführung in die Sprachphilosophie, a.a.O., S. 72 ff., der dieses Beieinandersein des einen Menschen beim anderen Menschen schon auf die ursprüngliche Zuteilung von Ich und Du bezieht. Denn für ihn ist "Sprache, die spricht, ... Voraussetzung der Unterschiede von Ich, Du und Gegenstand" (ebd. S. 77). Herbert Hornstein stellt fest: "Das Schicksal der Sprache bestimmt den Menschen zu einem personalen Dasein"; Herbert Hornstein, Schicksal der Sprache, in: Zeit und Stunde. Ludwig von Ficker zum 75. Geburtstag, a.a.O., S. 123.

62) vgl. Heinrich Rombach, Strukturontologie, a.a.O., S. 341.

63) vgl. Erich Heintel, Einführung in die Sprachphilosophie, a.a.O., S. 82.

64) Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. II, a.a.O., S. 273.

65) "Individuum est ineffabile"; vgl. Ludger Oeing-Hanoff, Art. "Individuum, Individualität", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. IV, a.a.O., Sp. 309; vgl. dagegen Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 41, für den in Bezug auf die Notwendigkeit und die Unmöglichkeit der Vermittlung der Satz gilt: "Das Persönlichste ist das Allgemeinste".

66) Friedrich Schiller. Votivtafeln, Nr. 41, "Sprache"; vgl. Otto Friedrich Bollnow, Maß und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze. Neue Folge. Göttingen 1962, S. 189 ff.

67) Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. I, a.a.O., S. 109; vgl. ders., Sprache und Bewußtsein, Bd. II, a.a.O., S. 179 f.

68) vgl. Gerhard Brandl. Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 57; Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 10.

69) Die Ungeeignetheit der objektivierenden Sprache zur Darstellung des Beziehungsgeschehens wird in eins bestätigt und dadurch umgangen, daß bei der Vermittlung von Konzepten der helfenden Beziehung oder der Beratung vielfach die wörtlichen Protokolle und oft mit Eintragung der Gefühlsvalenz verwandt werden; "in begrenzter Weise können Filme und Videoaufnahmen die Haltungen und Aktivitäten konkreter und unmißverständlicher darstellen". Doch selbst solche Hilfsmittel reichen nicht hin zu illustrieren, "was ... in Personen während des Gesprächs selbst vorgeht, was Selbstöffnung eines bisher eingeschlossenen Menschen ist, wie die Selbstauseinandersetzung erlebt wird, wie ein Helfer als hilfreich oder beeinträchtigend erfahren wird. ... Wir sehen nur eine Möglichkeit: jemand erfährt es bei sich selbst, gleichsam von der Innenseite her, in Einzelgesprächen oder besser in Gesprächsgruppen"; Reinhard und Anne-Marie Tausch, Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 27.

70) Bubers dialogisches Denken beruht auf einer Glaubenserfahrung. "Mit mir stand es so, daß all die in den Jahren 1912 - 1919 von mir gemachten Seinserfahrungen mir in wachsendem Maße als e i n e große Glaubenserfahrung gegenwärtig wurde"; Martin Buber, Aus einer philosophischen Rechenschaft, in: Werke I, a.a.O., S. 1111. Um diese Erfahrung mitteilbar zu machen, habe er sie philosophisch, d.h. "logisierend", bearbeitet; vgl. ebd. S. 1112. "Meine Philosophie dient ... einem erfahrenen, einem wahrgenommenen Verhalt, den unmittelbar zu machen sie eingesetzt worden ist" (ebd. S. 1113). Vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 258; Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, a.a.O., S. 58 f.; Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 17 ff.

71) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 589 ff.

72) Martin Buber, Aus einer philosophischen Rechenschaft, in: Werke I, a.a.O., S. 1111.

73) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 592.

74) ebd. S. 596.

75) ebd. S. 604.

76) Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 303.

77) Ferdinand Ebner, Notizen, in: Ferdinand Ebner, Schriften. Hrsg. von Franz Seyr. Bd. II: Notizen. Tagebücher. Lebenserinnerungen. München 1963, S. 33.

78) ebd. S. 133.

79) ebd. S. 247.

80) Franz Seyr, Nachwort, in: Ferdinand Ebner, Schriften. Bd. I: Fragmente. Aufsätze. Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes, a.a.O., S. 1058; vgl. Erich Heintel, Einführung in die Sprachphilosophie, a.a.O., S. 71 ff.

81) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 604; vgl. Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Darmstadt 1962 = Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1928, S. 20.

82) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 85.

83) vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 316 ff.; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 183 ff.

84) Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 91.

85) vgl. ebd. S. 82 ff.; v.a. 90/92.

86) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 98.

87) vgl. ebd. S. 86.

88) Hans Duesberg, Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J.G. Fichte und M. Buber. Bonn 1970, S. 224.

89) Diese Ungeeignetheit der Sprache liegt zumeist unauffällig und unbedacht so im Verborgenen, daß die Sprache, die aus der Entfremdung der Isolation herausführen soll, selbst Werkzeug, Resultat und Aufbewahrungsort solcher Entfremdung ist. Denn die Sprache selbst gehorcht dem Grundwort Ich-Es. Sie dient dem vorstellenden Denken und verfestigt das Subjekt-Objekt-Verhältnis in ihrem durchschnittlichen Ablauf Subjekt-Prädikat-Objekt. Es gibt noch keine Subjekt-Subjekt-Sprache, die als solche Bild und Werkzeug dieser nichtentfremdeten, intersubjektiven Relationalität sein könnte. Der substantivierende Sprachgebrauch gehört nämlich einer

Haben-, nicht einer Sein-Sprache an. (Sein Anwachsen signalisiert die Tendenz zur Vergegenständlichung, zur Verdinglichung, zur Selbstlähmung aus Beziehungslosigkeit.) vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 316; Gabriel Marcel, Sein und Haben. Paderborn 1954, S. 90 ff., 160 ff., 165 ff.; Erich Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart 1976, S. 25 ff.; Antoine I.M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, a.a.O., S. 95.

90) Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 303, Anmerkung 24: "Daß die Grammatik auch im Falle der 2. Person von 'Pronomen' und 'Fürwort' spricht, zeigt, wie sehr sie unter der Herrschaft der Deutung der Sprache als Repräsentation der Gegenständlichkeit steht".

91) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 592. In einem Brief an Hermann Gerson vom 18.2.1933 präzisiert Buber: die Rede von der Ich-Du-Beziehung behauptet nicht die Konstituierung einer eigenen "Seinsphäre", wohl aber einen "Seinsmodus" der "Erschlossenheit". Deswegen gibt es "keine adaequate gegenständliche Erkenntnis des eigentlichen Wesens eines Dings"; aber es gibt eine "adaequate Beziehungserfahrung", für die dieser Terminus nicht paßt, und die in gegenständlicher Form nicht vermittelbar ist. Die Ich-Du-Beziehung trifft und begegnet, aber hat nicht; sie erfaßt nicht noetisch, wohl existenziell; vgl. Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. II, a.a.O., S. 469 f.

92) Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 221.

93) vgl. ebd. S. 216 ff.; über das Verhältnis von Jochanan Bloch zu Buber mit Angaben über ihre Gespräche vgl. ebd. S. 215, 300 ff. mit Anmerkung 35.

94) ebd. S. 222.

95) vgl. Martin Buber, Zwiesprache, in: Werke I, a.a.O., S. 197; ders., Elemente des Zwischenmenschlichen, in: ebd. S. 273 ff.; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 190/91.

96) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 195. Dabei gelingt es Rogers - vermutlich aufgrund seiner therapeutischen und beratenden Praxis - besser als Buber, die Innenerfahrung der Beziehung, also diese Sicht von innen auf die Beziehung, festzuhalten. Buber, der das Beziehungsgeschehen eher philosophisch bedenkt, transponiert wohl aus diesem Grund in die der Es-Welt zugehörige Begrifflichkeit des Einordnens und Klärens. Die unterschiedliche Sehweise wird sehr deutlich im Gespräch zwischen Bu-

ber und Rogers; vgl. Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 166 ff.

97) Aus diesem Grunde hält Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., den Vorwurf gegen Buber für unberechtigt, seine Darstellung des dialogischen Prinzips bleibe letztlich dem Schema der Intentionalität und damit dem Bereich der Subjektivität verpflichtet (so: Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 278/81; Bernhard Casper, Das dialogische Denken, a.a.O., S. 295 f.; Hans Duesberg, Person und Gemeinschaft, a.a.O., S. 217/23). Zwar sei unumstritten, daß Buber das Grundwort Ich-Es und damit das transzendentalphilosophische Modell als negative Kulisse für die Schilderung der Ich-Du-Beziehung benutze. Schütz will dies aber nicht als isolierten Vorgang gewertet wissen. Die Beziehung wird nur deshalb "aus der Perspektive des Ich gesehen ..., weil ihm auch innerhalb der Polarität der fremde Anteil an der Beziehung unverfügbar und uneinsehbar bleibt" (ebd. S. 179). Auch Jochanan Bloch lehnt diesen Vorwurf Michael Theunissens ab; vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., v.a.S. 235 ff., 246, 250 ff., 317.

98) Genau das sind die Momente, die Rogers "Ich-Du-Momente" nennt, Gipfelerfahrungen der persönlichen Subjektivität im Gegenüber; vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 200; ders., Psychotherapy Today, or Where Do We Go from Here?, in: Walter D. Nunokawa (Ed.), Human Values and Abnormal Behavior. Glenview 1965, S. 89.

99) In der Rogers-Schule ist dies "Communicated Authenticity" ("vermittelte Aufrichtigkeit") genannt worden; vgl. Stuart Sutherland, Die seelische Krise. Vom Zusammenbruch zur Heilung. Wien - München - Zürich 1978, S. 205.

100) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 74/75, 276/77, 329/33; ders., Therapeut und Klient, a.a.O., S. 26 f., 130 f., 181 f.; ders., The Therapeutic Relationship: Recent Theory and Research, in: Australian Journal of Psychology, 17, 2 (Sidney 1965), S. 96 ff.; Hans Joachim Schwartz, Empirisch überprüfte Prozeßmerkmale in der GPT, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 117 f.

101) vgl. Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 169 f.; Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 47; ders., A Theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-centered Framework, in: Sigmund Koch (Ed.), Psychology: A Study of Science. I, Vol. 3, a.a.O., S. 207 ff.;

C.H. Patterson, Theories of Counseling and Psychotherapy, a.a.O., S. 396.

102) "Das eigene und eigentümliche der Schrift 'Ich und Du'" ist der Ausgang vom gesprochenen Wort in der Korrelation der Beziehung; Michael Theunissen, Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963/64) S. 324. Darin liegt der entscheidende Umbruch des "neuen Denkens"; vgl. Franz Rosenzweig, Das neue Denken, in: ders., Kleinere Schriften. Berlin 1937, S. 373 ff. Jochanan Bloch rechnet vornehmlich "Ich und Du" zum Höhepunkt von Bubers Werk; vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 195.

103) vgl. Arno Anzenbacher, Die Philosophie Martin Bubers, a.a.O., S. 35.

104) vgl. 2.2.1.

105) Wilhelm von Humboldt, Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues, in: ders., Werke, Bd. III, a.a.O., S. 204; vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 119 mit Hinweis auf Humboldt.

106) Wilhelm von Humboldt, Über den Dualis, in: ders., Werke, Bd. III, a.a.O., S. 138/39; vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 200 f.; Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. II, a.a.O., S. 190 ff.; Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, a.a.O., S. 106 f. Die Bedeutung des Wortes "Du" ist unableitbar. "Was das Wort Du in der Begegnung sagt, ist nicht von anderen Begriffen oder Kategorien her zu gewinnen. Wer nicht schon wüßte, was das sagt, dem könnte man es also niemals beibringen und erklären, weniger noch als man einem, der niemals sinnlich sehen konnte, erklären kann, was eine Farbe ist"; Bernhard Welte, Zum Begriff der Person, in: Heinrich Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Freiburg i.Br. - München 1966, S. 18.

107) vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 24 ff.

108) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 596.

109) Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 274; vgl. Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 186 f.

110) Wilhelm von Humboldt, Über den Dualis, in: ders., Werke, Bd. III, a.a.O., S. 138.

111) vgl. Max Müller, Erfahrung und Geschichte, a.a.O., S. 196, 298 ff., v.a. 321 f.; ders., Philosophische Anthropologie. Hrsg. von Wilhelm Vossenkuhl. Freiburg i.Br. - München 1974, S. 130.

112) vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 285.

113) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 79. Für Buber gibt es also ein Grundwort lebendiger Beziehung: "Du", das er selbst so nie nennt, und das Grundwort für die Darstellung der Beziehung: "Ich-Du". Dabei kommt es neben der Schwierigkeit, diese Unterscheidung festzuhalten, bei Buber selbst schon zu mißverständlichem Gebrauch, zum Beispiel gleich zu Beginn von "Ich und Du": "Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden" (ebd.). Denn nur "Du" kann mit dem ganzen Wesen gesagt werden. Buber spricht hier mit Hilfe des Grundwortes Ich-Du (das aber doch objektivierend gebraucht wird und insofern nicht mit dem ganzen Wesen gesprochen werden kann) von einer Beziehung, die sich dem Sprechen aus ganzem Wesen, also ganz-wesentlich gesprochenem Dusagen, verdankt.

114) Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 104/05.

115) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 79.

116) ebd.

117) ebd. S. 100; Bernhard Casper, Das dialogische Denken, a.a.O., S. 151, führt Bubers Es-Welt auf Wilhelm von Humboldt zurück.

118) vgl. Werner Grünfeld, Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers, a.a.O., S. 40 ff. und 57 ff.; In den letzten Jahren seines Lebens nennt Buber das Du-Ich auch das "Ich der Liebe"; vgl. Grete Schaeder, Einleitung, in: Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. I, a.a.O., S. 99.

119) Diese Zwiefalt in ihrem Auseinanderhalten des Verbundenen, wobei genau darin die zu behandelnde Doppelbewegung von Urdistanz und Beziehung ihr Auseinanderbringen zwischen Auseinandergebrachtem bewirkt, postuliert eine eigene Art von Erfassung: die "Zwischenlogik", die "Auseinanderlogik", also die "Dia-logik".

120) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 80.

121) In "Ich und Du" gebraucht Buber "Erfahren" und "Erfahrung" sehr präzise nur auf ein Es und auf die Welt des Es bezogen; vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, S. 81 u.ö. Später verwen-

det Buber den Begriff der Erfahrung nicht mehr kritisch unterscheidend, sondern positiv für das "unmittelbar Bekanntgewordene"; Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 638, Anmerkung 1.

122) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 80 ff.

123) ebd. S. 80; Bruno Liebrucks spricht von der "Bedeutungslosigkeit des Du"; vgl. Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. II, a.a.O., S. 355 f.

124) vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 316. Gabriel Marcel, Sein und Haben, a.a.O., S. 90 ff., 160 ff. In diesem Zusammenhang sollten die Beobachtungen Ferdinand Ebners wenigstens erwähnt werden, daß in der doppelstämmigen Konjugation von "Sein": "Ich bin, du bist, er ist", die unterschiedliche Weise des In-Beziehung-Seins - von Buber her gesagt: Ich-Du-Beziehung oder Ich-Es-Verhältnis - signalisiert wird, ein Hinweis, dem hier nicht weiter nachgegangen werden kann; vgl. Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, in: ders., Schriften. Bd. I, a.a.O., S. 254 ff., v.a. 259/65.

125) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 80. Diese Unmittelbarkeit der Beziehung, in der es nur die beiden Partner unmittelbar füreinander gibt, macht es - streng genommen - schwer, Rogers zu folgen, wenn er die helfende Beziehung als Ich-Du-Beziehung charakterisiert; vgl. zum Beispiel Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 200. Denn wie ist der Ausdruck, wie ist das Gespräch, wie ist die Annäherung, wie ist die Verständigung möglich, wie gibt es Erfahrung und Mitteilung von Gefühlen, wenn das "Etwas" ausdrücklich ausgeschlossen wird?

126) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 245.

127) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 122.

128) vgl. ebd. S. 79.

129) ebd. S. 122.

130) vgl. ebd. S. 121 f.

131) vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 316: "Solang man sich 'hat', sich als ein Objekt hat, erfährt man vom Menschen doch nur als von einem Ding unter Dingen, die zu erfassende Ganzheit ist noch nicht 'da'; erst wenn man nur noch i s t , ist sie da, wird sie erfaßbar. Man nimmt

nur so viel wahr, als einem die Wirklichkeit des 'Dabeiseins' wahrzunehmen freigibt, das aber nimmt man wahr, und der Kristallisationskern bildet sich aus".

132) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 122.

133) ebd. S. 101.

134) Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 130. Es gibt die Bewegung von der Haltung Ich-Du zur Haltung Ich-Es genauso wie die Bewegung von der Haltung Ich-Es zu der Haltung Ich-Du. Beide Bewegungen scheinen gleich stark. Doch die Überzeugung von der Wirksamkeit der helfenden Beziehung rechnet damit, daß die Bewegung vom Ich-Es zum Ich-Du die stärkere, weil die tragende ist (the fundamental one). Sie wird es dadurch, daß die Haltung Ich-Es von der Haltung Ich-Du durchdrungen wird (penetration of I-It by I-Thou). Diese Überzeugung ist fundiert in dem Glauben an die heimholende Durchdringung durch das ewige Du in der geglaubten Verbundenheit von Gott und Welt; vgl. Maurice Friedman, Martin Buber. The Life of Dialogue. Chicago 1955, S. 282.

135) "Ich" wird hier immer nur als Personalpronomen verstanden, das heißt als Selbstbenennung der ersten Person und nicht als partikuläre Instanz innerhalb einer analytischen Persönlichkeitstheorie im Unterschied zu "Es" und "Über-Ich"; es dient auch nicht zur Benennung einer Schicht in einem Schichtenmodell der Persönlichkeit. Das Ich, so isoliert genommen, ist dann freilich durch Abstraktion aus der Relation zum Du herausgenommen. Für die ganze Problematik des Ich-Begriffs in philosophischer und psychologischer Hinsicht vgl. U. Schönpflug, Art. "Ich", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. IV, a.a.O., Sp. 1/18; Michael Theunissen, Art. "Ich-Du-Verhältnis", in: ebd. Sp. 19/21.

136) Max Müller / Alois Halder (Hrsg.), Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch, a.a.O., S. 79.

137) vgl. Jürgen Grimm, Begegnung und Vergegnung. Eine Untersuchung des Phänomens der Begegnung und ihrer Verfehlung aus der Sicht der dialogischen Philosophie, Theologie und Psychiatrie. Heidelberg 1977, S. 82: "Menschliches Dasein oszilliert damit in der Polarität zwischen Du- und Es-haftigkeit, zwischen Mutualität und Monolateralität der Beziehung, zwischen Aktualität und Latenz, zwischen Gegenwärtigkeit und Gewesensein, zwischen Haben und Sein, zwischen Ur-Vertrauen und Ur-Mißtrauen, zwischen Liebe und Angst, zwischen Hoffnung und Fatalismus, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Bestimmung und Sinnlosigkeit, zwischen Selbstsein und Veranderung, zwischen Gemeinschaft und Kollektivität bzw. Individualis-

mus, zwischen erster und zweiter Wirklichkeit, zwischen Profan und Sakral. Das ist die Dialektik von Begegnung und Vergegnung." Vgl. auch Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 242 ff.; Heinrich Rombach, Strukturontologie, a.a.O., S. 102 ff.

138) vgl. Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, in: ders., Schriften, Bd. I, a.a.O., S. 264/65 mit Berufung auf die Sanskrit-Wurzel 'bhu' = werden, die für ihn das Urverb ist; vgl. dagegen Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, a.a.O., S. 54 f.

139) vgl. Werner Grünfeld, Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers, a.a.O., S. 57 ff. In Anwendung dieser Unterscheidung auf die non-direktive Methode der Beratung bedeutet dies, daß der Berater nicht nur mit seinem Es-Ich arbeiten darf, sondern alle Tätigkeit des Es-Ich der beziehungsstiftenden Kraft des Du-Ich untergeordnet werden muß.

140) vgl. Johannes Heinrichs, Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie. Bonn 1976, S. 32 ff.

141) Hermann Krings, Transzendentale Logik. München 1964, S. 49.

142) vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 278.

143) Ruth C. Cohn, Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion, a.a.O., S. 124; vgl. Lutz Schwäbisch / Martin Siems, Anleitung zum sozialen Lernen für Paare, Gruppen und Erzieher. Kommunikations- und Verhaltenstraining. Reinbek b. Hamburg 1974, S. 242.

144) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 79.

145) ebd. S. 120 f.

146) vgl. Maurice Friedman, Introductary Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 24.

147) Rogers spricht im Dialog mit Paul Tillich von "those sort of rare moments when there is something approximating an I-thou-relationship between us"; Paul Tillich and Carl Rogers: A Dialogue, in: Pastoral Psychology, Vol. 19 (1968), No. 181, S. 60; vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 200; ders., Psychotherapy today or Where Do We Go From Here?, in: Walter D. Nunokawa (Ed.), Human Values and Abnormal Behavior, a.a.O., S. 89. In diesem Verständnis von helfender Beziehung, in der die Beziehung freigebend, nicht den Anderen objektivierend, nicht dirigierend, nicht kontrollierend gestaltet wird, liegt für Rogers auch

sein wesentlicher Einwand gegen Skinner; vgl. Carl R. Rogers / Burrhus Frederic Skinner, Some Issues Concerning to Control of Human Behavior. A Symposium, in: Walter D. Nunokawa (Ed.), Human Values and Abnormal Behavior, a.a.O., S. 136: "We can choose to use the behavioral science in ways which will free, not control; which will bring about constructive variability, not conformity; which will develop creativity, not contentment; which will facilitate each person in his self-directed process of becoming." Zu Skinner vgl. Burrhus Frederic Skinner, Jenseits von Freiheit und Würde. Reinbek b. Hamburg 1973; ders., Die Funktion der Verstärkung in der Verhaltenswissenschaft. Reinbek b. Hamburg 1974.

148) vgl. Klaus Dörner / Ursula Plog, Irren ist menschlich oder Lehrbuch der Psychiatrie/Psychotherapie. Wunstorf-Hannover 1978, S. 13 u.ö.; vgl. Gabriel Marcel, Die philosophische Anthropologie Martin Bubers, in: ders., Dialog und Erfahrung. Vorträge in Deutsch. Hrsg. von Wolfgang Ruf. Frankfurt a.M. 1969, S. 78; Bernhard Langemeyer, Das dialogische Denken und seine Bedeutung für die Theologie, in: Catholica 17 (1963) S. 322.

149) Auch Henri Bergson unterscheidet wie Buber zwei Ich: das Ich der Dauer, des schöpferischen Prozesses, der ungeschiedenen Versammlung alles zu ihm Gehörigen - und das Ich, in dem voneinander unterschiedene Momente, wie sie den unterschiedlichen Bezirken des Lebens entsprechen und zugehören - auch Gedanken und Gefühle - , wenn auch geordnet, ein von diesem Ich beinahe selbständiges und deswegen loszulösendes Dasein führen; vgl. Simon Maringer, Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen, a.a.O., S. 60 ff., v.a. 61; Antoine I.M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, a.a.O., S. 58, 95. Wir finden also auch bei Bergson den Doppelaspekt in Bezug auf die Zwiefalt der (Ich-)Wirklichkeit, wie er in der helfenden Beziehung beachtet und fruchtbar gemacht werden muß; denn aus der Doppelheit des Ich begegne ich dem Anderen wirklich, wenn ich mich auf die Kongruenz von Du und Es in ihm beziehe.

150) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 197.

151) Carl R. Rogers, Lernen in Freiheit. Zur Bildungsreform in Schule und Universität. München 1974, S. 266; vgl. dazu die Äußerung Rogers' in: Mary Harrington Hall, A Conversation with Carl Rogers. Speaks out on Groups and the Lack of a Human Science, in: Psychology Today 1 (1967) S. 21: "I think the reason so much psychological experimentation is done on rats and cats, and such,

is that we realize perfectly that we don't have the tools for understanding human beings".

152) Carl R. Rogers, Lernen in Freiheit, a.a.O., S. 267.

153) Agnes Wild, Die Persönlichkeitstheorie von Rogers und die Ziele des psychotherapeutischen Handelns, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 63.

154) Carl R. Rogers, Lernen in Freiheit, a.a.O., S. 266.

155) vgl. Martin Buber, Der Mensch und sein Gebild, in: Werke I, a.a.O., S. 430; Grete Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus, a.a.O., S. 370 f.

156) Denn Bubers Betonung des Vorrangs des Grundwortes Ich-Du ist "derart stark, daß es auf den ersten Blick fast so aussieht, als wolle er der Rede überhaupt jedes Recht auf das Ich-Du-Verhältnis bestreiten"; Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 287; vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 143 ff.

157) "Die Beziehung kennt keine Gegenständlichkeit, 'sie hat kein Etwas zum Gegenstand' - und eben darum ist es dringlich zu fragen, wie wir dann überhaupt das In-Beziehung-seiende oder das 'Gegenüber' der Beziehung als innerweltlich, ja wie wir es überhaupt umschreiben können? Die Beziehung ist wohl konkret und ihre Wirklichkeit ist die einer Konkretheit. Aber da wir 'nichts vom Du erfahren' - was gibt uns eine Definition ihrer Konkretheit her?"; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 207.

158) vgl. Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung. Heidelberg 1954, 3. Auflage; Bernhard Casper, Das Dialogische Denken, a.a.O., S. 69 ff.; v.a. 106 ff.

159) Alfons Otto Schorb schreibt in Bezug auf das pädagogische Verhältnis: "Zwischen meist weit auseinanderliegenden Du-Momenten liegen weite Es-Strecken"; Alfons Otto Schorb, Erzogenes Ich - erziehendes Du. Die Grundform des Menschseins und die pädagogische Situation. Stuttgart 1958, S. 104. In dieser Auslegung bleibt jedoch die Zusammengehörigkeit der zwiefältigen Haltung, in der der Mensch sich zur einen, doch zwiefältigen Wirklichkeit hält, nicht genügend gewahrt. Auf dieses Ungenügen macht Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 153 f., aufmerksam; vgl. auch Werner Grünfeld, Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers, a.a.O., S. 65 f.

160) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 222, 245 ff.

161) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 88.

162) Das widerspricht der Auffassung von Karl Bühler, Sprachtheorie, a.a.O., S. 113: "Die Wörter i c h und d u weisen kurz gesagt auf die Rollenträger im aktuellen Sprachdrama, auf die Rollenträger der Sprachhandlung hin. ... Die Personalia, z.B. i c h und d u , bezeichnen im Hauptberuf und von allem Anfang an nicht den Sender und Empfänger der Sprachbotschaft wie die N a m e n Bezeichnungen sind, sondern sie weisen nur hin auf diese Rollenträger".

163) Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, in: ders., Schriften. Bd. I, a.a.O., S. 200; vgl. auch Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 286, Anmerkung 12, der diese Auffassung schon mit dem Denken Wilhelm von Humboldts in Verbindung bringt.

164) Dieses "als Du" ist wie ein Gelenk, indem sprachlich in zweideutiger Weise, also Mißverständnisse eröffnend, zum Ausdruck kommt, daß die Beziehung aus zwei Personen, die füreinander Du sind, entsteht; "als Du" kann sich nämlich auf mich beziehen, der ich mich dem Anderen als Du zuwende, und auf den Anderen, dem ich mich als meinem Du zuwende. Dusagen ist eine wesentlich performative Äußerung, der Zusammenfall von Handlung und Äußerung zugleich; vgl. John L. Austin, Performative und konstatierende Äußerung, in: Rüdiger Bubner, Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart. Göttingen 1968, S. 140 ff., v.a. 142. Vorausblickend auf das Gespräch in der helfenden Beziehung und auf das "Beratungsergebnis" kann gesagt werden, daß das Sprechen in der Ich-Es-Haltung nicht performativ, sondern nur konstatierend ist, und insofern keine lebendige Änderung bewirkt, falls es nicht vom Hörenden als Appell, also in verwandelndem Verstehen, aufgenommen wird.

165) Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 219.

166) ebd. S. 213/14.

167) vgl. ebd. S. 215 ff.

168) ebd. S. 216.

169) ebd. S. 217.

170) ebd. S. 217/18: "D i e s e s S p r e c h e n - ü b e r s t e h t z u g l e i c h i n e i n e r G e g e n w a r t , ü b e r d i e

nicht gesprochen wird und nicht gesprochen werden kann. Ich kann wohl über dich etwas sagen! Aber dieses Sagen ist gerade nicht eins mit dem Geschehen, daß ich es dir sage: ich kann das Zu-dir nie in das Sprechen-über einholen, da es jeweils ein ganz anderes Geschehen ist. Auch wenn ich dir sage, daß ich es dir sage. Also wörtlich, wenn ich dir sage: 'ich sage dir!' : dann ist das 'ich sage dir!' das Sprechen-über-einen-Verhalt - zu dir; und das 'zu-dir' ist in die Rede selbst nicht eingeholt. Es kann nicht in sie eingeholt werden, da die Rede sich in ihm bewegt wie ein Fisch im Wasser; der Fisch kann selbst nie das Wasser sein".

171) ebd. S. 218.

172) ebd. S. 219.

173) vgl. ebd. S. 234.

174) ebd. S. 261.

175) Einen treffenden Hinweis in diese Doppelheit der Sprache gibt Heideggers Auslegung der Frage "Was heißt Denken?". Heidegger fragt nicht nur: "was bedeutet das Wort 'Denken'? ... Wie wird das Genannte, das Denken, in der überlieferten Lehre vom Denken aufgefaßt und umgrenzt? ... was gehört alles dazu, damit wir imstande sind, wesensgerecht zu denken?" Vielmehr läßt er auch aufmerken: "was ist es, das uns heißt, uns gleichsam befiehlt, zu denken? Was ist es, das uns in das Denken ruft?"; Martin Heidegger, Was heißt Denken? Tübingen 1954, S. 79.

176) Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 165.

177) vgl. 2.2.2.

178) vgl. Martin Buber, Das Wort, das gesprochen wird, in: Werke I, a.a.O., S. 442 ff.

179) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 128.

180) Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 165 ff. findet in der Auslegung und Weiterführung der Gedanken Bubers über den gemeinschaftliche Logos, daß wir uns nur über die Es-Welt verständigen können, daß es sich bei dem Inhalt solcher "intersubjektiven Kommunikation" immer um ein Es, "ein Etwas", "einen Sachverhalt" handelt. Für diese intersubjektive Kommunikation selbst fordert Sutter rein dialogische Elemente (ebd. S. 167); für sie ist auch der Sachdialog "Ort des Zusammenwirkens von du- und es-haften Elementen", "von Dialog und

Erfahrung" (ebd.).

181) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 134 f., 196, 210.

182) vgl. Martin Buber, Die chassidische Botschaft, in: Werke III, a.a.O., S. 746.

183) vgl. Paul Christian, Begegnen und Antreffen. Zur Problematik einer "anthropologischen" Psychologie, in: Berthold Gerner (Hrsg.), Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis. Darmstadt 1969, S. 79 ff.

184) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 141.

185) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 87; er bezieht sich auf die "unaufhebbare Antinomik", von der Buber spricht; vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 142 f. Bloch sieht vor allem das ureinfache Faktum der Begegnung als den Zusammenfall und das Zusammenwirken der beiden Beziehungsarten unterschieden, aber unschiedlich. Buber schreibt: "Dem unschiedlichen Geheimnis unschiedlich gegenüberstehen ist die Urbedingung des Heils"; Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 139.

186) Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 179.

187) "Gestalt ist Mischung auch von Du und Es"; Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 158. Wegen der Kongruenz von Es und Du ist die Darstellung der Beziehung und das in ihr Erfahrbare nicht ohne eshafte Momente. Denn in der Beziehung begegnen sich Partner in der Konkretheit ihres Vorkommens. "Die Konkretheit des Du ist die Wirklichkeit des Vorkommenden, das Vorkommendes ist, da wir es - 'anders' - als Es erfahren. Darin ist sie 'Weltkonkretum'"; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 306.

188) In personalen Beziehungen sind unpersönliche Momente eingelagert, ohne die die personale Beziehung und das personale Verhalten nicht sein können. Aber alles Individuelle - Gesten, Worte, Bewegungen - nehmen wir wahr als die Mittel, durch die sich die Person ausdrückt. Insofern ist die personale Beziehung immer paradox, weil sie der unpersönlichen Elemente nicht entraten kann. Sie ist faktisch auf sie angewiesen; vgl. James Mundackal, The Dialogical Structure of Personal Existence According to Martin Buber. Alwaye 1977, S. 152. Buber hat sich mit dieser paradoxen Struktur jedoch nicht weiter beschäftigt.

189) Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 254; korrigierter Druckfehler: "Hinter diesen verwirrend scheinenden wechselseitigen Zu- und Angewiesenheit ...".

190) Die Doppelheit der Wirklichkeit des "Daß" und des "Was", der "Essentia" und der "Existentia", ist von Kierkegaard aufgenommen worden als Wirklichkeit der philosophischen Spekulation und Wirklichkeit der Betroffenheit in der Existenz. In ihr steckt in der Auslegung Kierkegaards der Unterschied von Dialogischem und Hermeneutischem, der Zusammenklang von Es und Du; vgl. Lieselotte Richter, Zum Verständnis des Werkes, in: Sören Kierkegaard, Der Begriff Angst. Hrsg. von Lieselotte Richter. Reinbek b. Hamburg 1960, S. 164. Was in einer bestimmten Situation zu tun ist, ist "dem Einzelnen zur Interpretation überlassen"; Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 590. Diese Interpretation wird "durch seine Lebensumstände in dieser Situation bestimmt"; niemand kann ihm diese Interpretation abnehmen, niemand kann ihm helfen, "die Entscheidung zu treffen" (ebd. S. 591). Die Gefahr der Beirrung ist groß, auch durch die nachgeäffte Stimme des Absoluten (vgl. ebd. S. 592).

191) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 94.

192) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 75 f. mit Anmerkung 108 und S. 84 ff.

193) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 146.

194) Diese Inhaltslosigkeit des Du erfaßt Buber so, daß es im Gegensatz zu Es und Er nicht zur Metapher werden kann. Er spricht vom ewig seienden Gott, daß "wir uns an ihm, dem Seienden verfehlen, wenn wir sagen: 'Ich glaube, daß er ist' - auch 'er' ist noch eine Metapher, 'du' aber nicht"; Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 154.

195) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 180 ff.

196) Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 245; vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 146; ders., Gottesfinsternis, in: ebd. S. 598.

197) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 154.

198) Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 211.

199) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 131.

200) ebd. S. 142.

201) ebd. S. 130.

202) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 636; vgl. ders., Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 148.

203) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 33.

204) vgl. ebd. S. 19 ff.

205) Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 13.

206) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 225 mit Anmerkung 26.

207) Heinrich Ott, selbst von Heidegger beeinflußt, versteht in einem Brief an Buber vom 14.9.1964 Denken und Zeigen primär nicht als ein logisierendes und objektivierendes Geschehen. "Sprache und Denken sind ... ein Geschehen mit der Wirklichkeit, ein Zeigen, ein Sehenlassen des Wirklichen, welches wohl einen Appell, nicht aber einen Zwang einschließt"; Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. III, a.a.O., S. 620.

208) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 593; vgl. ders., Aus einer philosophischen Rechenschaft, in: Werke I, a.a.O., S. 1117; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 210 mit Anmerkung 4.

209) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 87 mit Anmerkung 136.

210) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 146.

211) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 305 mit Anmerkung 45.

212) vgl. Jochanan Bloch, Geheimnis und Schöpfung. Elemente der Dialogik Martin Bubers. Berlin 1968.

213) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 66 f.

214) ebd. S. 312.

215) ebd. S. 315; vgl. ebd. S. 310.

216) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 45 ff.

217) vgl. Rainer Maria Rilke, Archaischer Torso Apollos (aus: ders.,

Der Neueren Gedichte anderer Teil), der als Ganzes und mit jeder Stelle blickhaft ruft: "Denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht". Auf die Nähe Bubers zu Rilke macht auch Simon Maringer, Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen, a.a.O., S. 66, aufmerksam, wenn er Rilkes "Evangelium der Dinge" mit Bubers Erfahren der Beziehung zusammenstellt. Vgl. auch Grete Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus, a.a.O., S. 49, 70 ff.; den Briefwechsel zwischen Buber und Benjamin Josef Morse, in: Martin Buber, Briefe aus sieben Jahrzehnten, Bd. III, a.a.O., S. 141 f.; Fritz Kaufmann, Martin Bubers Religionsphilosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 199.

218) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 83.

219) vgl. ebd. S. 80, 84, 130 u.ö.; ders., Antwort, a.a.O., S. 610 ff.

220) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 154 f.; Karl Peter Kisker, Phänomenologie der Intersubjektivität, in: Carl-Friedrich Graumann (Hrsg.), Sozialpsychologie. 1. Halbband: Theorien und Methoden = Bd. 7 des Handbuchs der Psychologie, hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / F. Sander / Hans Thomae. Göttingen - Toronto - Zürich 1975, 2. Auflage, S. 93.

221) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 154

222) ebd. S. 80.

223) ebd. S. 84.

224) vgl. Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., v.a. S. 517 ff.; ders., Das Problem des Menschen, in: ebd. S. 306 ff.; Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, a.a.O., S. 130; Alfred Jäger, Gott. Nochmals Martin Heidegger. Tübingen 1978, S. 30 ff., 120 ff.; Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 163 mit Anmerkung 14, S. 498 mit Anmerkung 9; Fridolin Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Freiburg i.Br. - München 1961, S. 372 ff., v.a. 372 mit Anmerkung 142; Grete Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus, a.a.O., S. 350; Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, a.a.O., S. 54, 260, der Heideggers Existenzbegriff mit Bubers Personauffassung in Beziehung setzt; Bernhard Casper, Das dialogische Denken, a.a.O., S. 355 u.ö.; Paul Christopher Smith, Das Sein des Du. Bubers Philosophie im Lichte des Heideggerschen Denkens an das Sein, a.a.O.

225) Über die Zusammengehörigkeit von Ich und Du auf dem Grunde des Seins vgl. Johann Baptist Lotz, Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1979, S. 34 ff., v.a. 42.

226) vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? Frankfurt a.M. 1951, 6. Auflage, S. 13 ff.; ders., Brief über den Humanismus, in: ders., Platons Lehre von der Wahrheit. Bern 1954, 2. Auflage, S. 69, 76 ff.; ders., Identität und Differenz. Pfullingen 1957, 2. Auflage, S. 22 f.; Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, a.a.O., S. 100/63; Alfred Jäger, Gott. Nochmals Martin Heidegger, a.a.O., S. 362 ff. und 397 ff.; Detlev von Uslar, Vom Wesen der Begegnung im Hinblick auf die Unterscheidung von Selbstsein und Sein selbst bei Heidegger, in: Berthold Gerner (Hrsg.), Begegnung, a.a.O., S. 94/113; Richard Wisser, Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C.F. v. Weizsäcker, Guardini, Heidegger. Mainz 1967, S. 304 ff.

227) Gerhard Schröder, Das Ich und das Du in der Wende des Denkens. Untersuchung zum Problem der Ich-Du-Beziehung im philosophischen Denken und in der Theologie der Gegenwart. Göttingen 1952, S. 431.

228) Zum Problem des "Zwischen" vgl. Michael Theunissen, Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963/64) S. 319/30; ders., Der Andere, a.a.O., S. 323 ff.; Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 185 ff.; Alfons Otto Schorb, Erzogenes Ich - erziehendes Du, a.a.O., S. 12 f.

229) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 249.

230) vgl. Philipp Eggers, Gesellschaftspolitische Konzeptionen der Gegenwart. Sozialdemokratie - Marxismus - Katholische Soziallehre - Neoliberalismus. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1969, S. 61/62.

231) Zum Ganzen vgl. Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 503/604, v.a. 587 ff.; ders., Bilder von Gut und Böse, in: ebd. S. 605/50; Martin Heidegger, Der europäische Nihilismus, in: ders., Nietzsche. Bd. II., Pfullingen 1961, S. 31/256; ders., Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, in: ebd. S. 335/98; ders., Nietzsches Wort "Gott ist tot", in: ders., Holzwege. Frankfurt 1972, 5. Auflage, S. 193/247; Helmut Kuhn, Das Sein und das Gute. München 1962, S. 269 ff. Für die Auseinandersetzung des jungen Buber mit Nietzsches Endgestalt des Nihilismus "in der Unschuld des Werdens" und des "Über-sich-hinaus-Schaffens" vgl. Grete Schaeder, Martin Buber. Hebräischer

Humanismus, a.a.O., S. 16 ff.: "Nietzsche ist der Überzeugung, daß der Mensch die Freiheit hat, sein Selbst-Sein zu bestimmen - für den jungen Buber ein zündender Gedanke. Sich-Schaffen, Ganz-Werden meinte Bejahung des Körperlichen und der Sinne, aber auch ein Ergriffen-Werden des ganzen Menschen vom Geistigen. Wahrheit-Sein, nicht Wahrheit-Haben, oder wie es einmal bei Buber in einem frühen Vortrag über 'Alte und neue Gemeinschaft' heißt: 'Wir wollen nicht Revolution, wir sind Revolution'" (ebd. S. 19); vgl. Hans Kohn, Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880 - 1930. Köln 1961, 3. Auflage, S. 140 ff.; Paul R. Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du". Königstein/Ts. 1978, S. 55 ff. mit Anmerkung 2, S. 71 mit Anmerkung 160.

232) Martin Buber, Bilder von Gut und Böse, in: Werke I, a.a.O., S. 643.

233) So bemerkt Hans Kohn, Martin Buber, a.a.O., S. 141 im Zusammenhang seiner Darstellung der Auseinandersetzung Bubers mit Nietzsche zu Recht.

234) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 128 ff.

235) vgl. Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 578: "Man würde mich von Grund aus mißverstehen, wenn man annähme, daß ich der sogenannten sittlichen Heteronomie oder Fremdgesetzlichkeit gegen die sogenannte sittliche Autonomie oder Eigengesetzlichkeit das Wort rede. Wo das Absolute in der gegenseitigen Beziehung spricht, gibt es diese Alternative nicht mehr: der ganze Sinn der Gegenseitigkeit liegt ja eben darin, daß es sich nicht auferlegen, sondern frei ergriffen werden will. Es gibt uns etwas zu ergreifen, aber es gibt uns nicht das Ergreifen; unser Akt muß von Grund aus unser eigener sein, damit sich uns das zu Erschließende erschließe, das ja jedem Einzelnen ihn selber erschließen soll. In der Theonomie sucht das göttliche Gesetz dein eigenes auf, und die wahre Offenbarung macht dir dich selbst offenbar"; vgl. Alois Edmaier, Dialogische Ethik. Perspektiven - Prinzipien. Kevelaer 1969, S. 87; Franz Böckle, Fundamentalmoral. München 1977, v.a. S. 70/92.

236) vgl. Johanna Herzog-Dürck, Menschsein als Wagnis. Stuttgart 1960, S. 56: "Im Begriff der Person entdecken wir vielmehr das Sonans-sein des Menschen als die Möglichkeit seiner Freiheit, auf sein Sein in den Bedingungen und Grundbedingungen seiner Existenz zu antworten".

237) vgl. C.H. Patterson, Theories of Counseling and Psychotherapy, a.a.O., S. 417 ff.; er schreibt: "There is, of course, an increasing similarity between existentialist concepts and client-centered therapy" (ebd. S. 425). Patterson stellt mit Berufung auf Rollo May fest, daß Rogers und andere Psychologen und Therapeuten wie Sullivan und Maslow ihre Arbeit von einem existenzphilosophischen Ansatz her betreiben. Als Existenzphilosophen führt er an: Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre (vgl. ebd. S. 418), die direkt oder vermittelt durch Autoren wie Paul Tillich zur Entwicklung der existenzphilosophisch bestimmten Therapien beigetragen haben. Er rechnet damit, daß gerade durch eine weiter vertiefte Übernahme dieses existenzphilosophischen Denkens, aufgenommen und verwandelt in amerikanisches Denken und Sprechen, dem Konzept des Counseling das notwendige Fundament gegeben werden kann (vgl. ebd. S. 424 f.); vgl. auch Abraham Maslow, Psychologie des Seins, a.a.O., S. 27.

238) vgl. Michael Theunissen, Art. "Der Andere", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. I, Sp. 296/97; ders., Der Andere, a.a.O., S. 1 ff. und 139 ff.; Richard Wisser, Verantwortung im Wandel der Zeit, a.a.O., S. 148 f.

239) vgl. Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 183 f.

240) Wilhelm von Humboldt, Über den Dualis, in: ders., Werke, Bd. III, a.a.O., S. 139.

241) Mit diesem Terminus betont Buber in seinem Dialog mit Rogers die Einzigartigkeit des Individuums; vgl. Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., v.a.S. 184.

242) vgl. Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 237 ff.

243) ebd. S. 240.

244) ebd.

245) vgl. Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S.58.

246) vgl. Max Stirner, Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig 1845. Zu Bubers Auseinandersetzung mit Stirner vgl. Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 217 ff.; Grete Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus, a.a.O., S. 177 ff.

247) vgl. Joachim Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religions-

kritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Göttingen 1968, S. 123.

248) Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 261. Diese Intention verfolgt Buber in derselben Sicht, die auch schon - wie erwähnt - bei Wilhelm von Humboldt vorliegt, der "die Unterscheidung der zweiten Person von der dritten" unterstreicht, obwohl gerade für ihn "I c h und E r ... wirkliche verschiedene Gegenstände (sind), und mit ihnen ist eigentlich Alles erschöpft"; Wilhelm von Humboldt, Über den Dualis, in: ders., Werke, Bd. III, a.a.O., S. 139. Deswegen unterstreicht Michael Theunissen, um die Qualifizierung des Ich durch die Art des Gegenüberstehens in den Blick zu heben: "Vom Es ... und nicht vom Ich hebt sich das Du ab"; Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 261; vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 602 ff.; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 102; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 245 ff.

249) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 79.

250) vgl. ebd. S. 89, 100 f.

251) ebd. S. 101.

252) vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 316; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 246.

253) Das Es-Ich ist zu sehen als "das weltkonstituierende Subjekt"; Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 247.

254) vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 100 ff., 152.

255) vgl. Martin Buber, Hinweise, a.a.O., S. 12 ff.; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 101, 167 f. Vgl. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. 1971, S. 26: "Denken verdinglicht sich zu einem selbsttätig ablaufenden, automatischen Prozeß, der Maschine nacheifernd, die er selber hervorbringt, damit sie ihn schließlich ersetzen kann". Ebenso Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt a.M. 1967, S. 7: "Die Vernunft kommt zu sich selbst, indem sie ihre eigene Absolutheit, Vernunft im emphatischen Sinn, negiert und sich als bloßes Instrument versteht". vgl. auch Everett L. Shostrom, Man, the Manipulator. The Inner Journey from Manipulation to Actualization. Nashville 1967. Selbst Beziehungen können instrumentalisiert und funktionalisiert werden, wie es die

betriebliche Personal- und Sozialpolitik tut, die sich seit den dreißiger Jahren, ausgehend von den USA, um die Pflege der "Human Relations" zur Steigerung der Effizienz und zur Hebung der Zufriedenheit am Arbeitsplatz müht.

256) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 98.

257) vgl. Otto Friedrich Bollnow, Wesen und Wandel der Tugenden. Frankfurt a.M. 1958, S. 179; vgl. Maurice Friedman, Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 24.

258) vgl. Josef Böckenhoff, Die Begegnungsphilosophie, a.a.O., S. 338 ff.

259) ebd. S. 346.

260) Diese Kongruenz von Du-Welt und Es-Welt kommt auch in den Blick, wenn ein und dieselbe Wirklichkeit als Reich der Freiheit und als Reich der Notwendigkeit erscheint,wie sich vielfach dieselben Handlungen dem entsprechend einmal als vom Müssen und Sollen diktiert, zum anderen aber vom Wollen und Dürfen getragen zeigen. Immanuel Kant schreibt über "Die Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit": "So kann man die K a u s a l i t ä t ... auf zwei Seiten betrachten, als i n t e l l i g i b e l nach ihrer H a n d l u n g , als eines Dinges an sich selbst, und als s e n s i b e l , nach den W i r k u n g e n derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden"; Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg 1952 (= unveränderter Nachdruck von Hamburg 1930, 2. Auflage), S. 527 = A 538, B 566; vgl. Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, a.a.O., S. 145 ff.

261) Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 138.

262) vgl. Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 530; Alexander Gerken, Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura. Düsseldorf 1963, S. 139 ff.; zum ähnlichen Verständnis von Welt, Wort und Sprache bei Buber und Bonaventura vgl. Robert E. Wood, Martin Buber's Ontology. An Analysis of I and Thou. Evanston 1969, S. 99 f.

263) Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 134.

264) vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 105 f.

265) vgl. ebd. S. 151 f.

266) vgl. Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 411/23; erstmals erschienen 1950.

267) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., v.a.S. 263 mit Anmerkung 23.

268) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 594 ff.

269) ebd. S. 594.

270) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 90.

271) vgl. Arno Anzenbacher, Die Philosophie Martin Bubers, a.a.O., S. 40; Berta Dejung, Dialogische Erziehung. Martin Bubers Rede über das Erzieherische. Eine Interpretation. Zürich 1971, S. 11 ff.

272) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 128 f., 152 ff.

273) Die ursprüngliche Verbundenheit, aus der heraus das Doppelprinzip Urdistanz und Beziehung in Erscheinung tritt, ist das Leben Gottes vor der Schöpfung, die als Selbstrücknahme Gottes gemäß der Kabbala zu denken ist. Zum Ganzen vgl. Martin Buber, Die chassidische Botschaft, in: Werke III, a.a.O., S. 850/60; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 35/123, v.a. 123 und 267 mit Anmerkung 6; Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a.M. 1967, S. 236 ff.

274) vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 94 ff., die die Stellung Bubers zu anderen anthropologischen Ansätzen kennzeichnet. Für Peter Wust, bei dem sich manche Parallelen zu diesem Denken zeigen, geschieht das Eintreten in die Beziehung durch einen "ganz besonderen Uraffekt", mit dem der Übergang vom "potentiellen Ichprinzip" zum "aktuellen Ich" anhebt; vgl. Peter Wust, Die Dialektik des Geistes, in: ders., Gesammelte Werke. Hrsg. von Wilhelm Vernekohl. Münster 1963 ff., Bd. III/1, S. 227 ff.; vgl. Karl Delahaye, Die Philosophie Peter Wusts als christliche Anthropologie. Eine Einführung in sein Denken, in: ebd. Bd. VIII, S. 223 ff., 291 ff.

275) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 92 ff.

276) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 594.

277) Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 411.

278) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 594.

279) Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 412.

280) vgl. ebd.

281) ebd. S. 415.

282) ebd.

283) ebd.

284) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 96.

285) Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 414.

286) vgl. ebd. S. 415.

287) Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 273.

288) vgl. Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 414/15.

289) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 272.

290) Martin Buber, Autobiographische Fragmente, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 30 (im Folgenden zitiert als: Martin Buber, Autobiographische Fragmente, a.a.O.).

291) Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 272.

292) ebd.; Gegenübersein - vor allem bezüglich der Welt - ist also immer schon ein Sich-dazu-Verhalten, folglich immer schon und vor allem Beziehung; Unbezogenheit gibt es demnach eigentlich nicht; vgl. Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 414; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 96.

293) vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 274.

294) ebd. Daß Bloch diesen ursprünglichen, unergründlichen, vorgelagerten Grund als eine Art "Ur-Es" versteht, auf das sich

"sowohl Es wie Du beziehen" (ebd.), ist eine für diese Untersuchung nicht mehr wichtige Feststellung.

295) Martin Buber, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Werke I, a.a.O., S. 285.

296) Martin Buber, Autobiographische Fragmente, a.a.O., S. 31.

297) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 145 u.ö.; ders., Antwort, a.a.O., S. 591 u.ö.

298) vgl. Martin Buber, Zwiesprache, in: Werke I, a.a.O., S. 171 ff.

299) ebd. S. 196.

300) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 614.

301) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 104; vgl. ders., Zwiesprache, in: ebd. S. 175 ff.

302) Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 218; vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 287, 291.

303) Martin Buber, Die chassidische Botschaft, in: Werke III, a.a.O., S. 887; vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 24/26 mit Anmerkung 40.

304) vgl. Hans Duesberg, Person und Gemeinschaft, a.a.O., S. 234 ff.

305) Berta Dejung, Dialogische Erziehung, a.a.O., S. 26. Es kommt darauf an, diese ursprüngliche Verbundenheit der Selbstverständlichkeit zu entreißen und sie bewußt zu machen.

306) Hierzu findet sich bei Josef Pieper eine unvermutete Parallele. Er sieht als ursprüngliche Verbundenheit die "E i n e W i r k l i c h k e i t", aus der heraus und in der Begegnung und Beziehung möglich sind, weil in ihr "alle Wesen von Grund auf miteinander verwandt sind und sich schon von ihrem Ursprung her und vorweg in einem realen Entsprechungsverhältnis befinden"; Josef Pieper, Über die Liebe. München 1972, 2. Auflage, S. 33. Wilhelm von Humboldt sieht ähnlich, wenn er schreibt: "Der Ursprung und das Ende alles getheilten Seyns ist Einheit"; Wilhelm von Humboldt, Über den Dualis, in: ders., Werke, Bd. III, a.a.O., S. 137.

307) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 93; Hans Duesberg, Person und Gemeinschaft, a.a.O., S. 225 f.

308) vgl. Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 60.

309) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 93.

310) vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 96 ff.

311) vgl. Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 416.

312) ebd.

313) vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 98.

314) Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 423.

315) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 85.

316) Diese Position zum Anderen wird in unserer Sprache durch den Gebrauch der Fürwörter angegeben und ausgedrückt; vgl. Leopold von Wiese, Die Philosophie der persönlichen Fürwörter. Tübingen 1965; Heribert Mühlen, Der Heilige Geist als Person. Münster 1963, S. 55 ff. Aus diesem sprachlichen Verhalt leitet Buber in "Ich und Du" die zwei Grundweisen des Menschseins her; vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 79.

317) Darin liegt der ontologische Grund der unaufhebbaren Einsamkeit.

318) vgl. Hans Duesberg, Person und Gemeinschaft, a.a.O., S. 238 f.

319) vgl. zum Beispiel Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 74 f.; ders., Therapeut und Klient, a.a.O., S. 26.

320) Diese Faktizität drückt Franz Rosenzweig so aus: "Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, Ich bin ... da"; Franz Rosenzweig, Kleinere Schriften, a.a.O., S. 359; vgl. Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 531/33; Bernhard Casper, Das dialogische Denken, a.a.O., S. 88.

321) vgl. Romano Guardini, Die Annahme seiner Selbst. Würzburg 1960, S. 14 f.; Bernhard Welte, Philosophische Meditation über den Personbegriff, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 1, a.a.O., S. 11. Buber ist es nicht gelungen, Individualität und Personalität befriedigend zusammenzudenken. Denn einmal ist die durch

die Distanzierung erreichte Individualität die Voraussetzung der Personalität; das Individuum wird zur Person in der Beziehung. Andererseits tritt nur die Person in Beziehung. Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 61, stellt dieses Dilemma richtig dar, aber die von ihm verwendeten Buber-Zitate gehören in einen anderen Zusammenhang.

322) Heinz-Horst Schrey, Dialogisches Denken, a.a.O., S. 57; vgl. Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 416. Die Distanz verweist auf die Relation und erfüllt sich erst in der Relation. Relation bedeutet gegenseitige Bestätigung, Kooperation und echtes Gespräch: "The goal is completing distance by relation, and relation here means mutual confirmation, co-operation, and genuine dialogue"; Maurice Friedman, Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 21.

323) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 96; vgl. ebd. S. 128.

324) Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 55.

325) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 103 ff.

326) vgl. Michael Theunissen, Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963/64) S. 319/30.

327) Gerhard Schröder bezeichnet sowohl Martin Buber als auch Ferdinand Ebner als gläubige Denker, die "die Ich-Du-Beziehung nicht im nur-immanenten Mensch-sein-Bezuge (verstehen), sondern ... die Möglichkeit eines Menschen-Du überhaupt n u r von der Gottesbeziehung her (sehen). Sie stellen sich deshalb außerhalb der Philosophie und stehen beide z w i s c h e n Philosophie und Theologie"; Gerhard Schröder, Das Ich und das Du in der Wende des Denkens, a.a.O., S. 121; vgl. Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 16 ff.; Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 11 ff.

328) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 128, 154.

329) vgl. ebd. S. 142.

330) ebd. S. 128. "Bubers These in 'Ich und Du' ist ..., eindeutig die, daß die Einheit der Duwelt n u r vom absoluten Du her geleistet werde und auch nur von dorther zu konzipieren sei"; Hans Duesberg, Person und Gemeinschaft, a.a.O., S. 260.

331) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 596.

332) Eugen Rosenstock-Huessy, Soziologie, Bd. I. Stuttgart 1952, S. 142, spricht von der Einheit zwischen Sprecher und Hörer, bei der für ihn die Reihenfolge "Du, Ich" entscheidend ist. Für ihn gilt, daß ein jeder Mensch zuvor "Du" heißen muß, bevor er Ich wird; vgl. Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 58. Dadurch unterscheidet sich Rosenstock-Huessy von Bubers Betonung des Du-sagens und steht dem Primat des Angesprochenwerdens und Beim-Namen-genannt-Werdens, wie ihn Franz Rosenzweig betont, nahe; vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 596; Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, a.a.O., II S. 127 ff. u.ö.; Bernhard Casper, Das dialogische Denken, a.a.O., S. 69 ff.

333) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 596.

334) Von dieser wechselseitig sich bestimmenden Bipolarität wird Rogers Anweisung der Echtheit (congruence) für das Beraterverhalten begründbar.

335) Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 52.

336) Alfred Schüler, Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person. Krailling b. München 1948, S. 64; vgl. Philipp Eggers, Der Persönlichkeitsbegriff bei Karl Marx und in der katholischen Soziallehre. Bad Wildungen 1961, S. 9 ff.

337) vgl. Martin Buber, Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, in: Werke I, a.a.O., S. 291/306, v.a. 294.

338) Viktor von Weizsäcker, Menschenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet. Göttingen 1964, 5. Auflage, S. 54.

339) ebd. So steht er dem Grundgedanken von "Urdistanz und Beziehung" sehr nahe. Über das Verhältnis von Viktor von Weizsäcker und Martin Buber vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 300 ff. mit Anmerkung 35; Werner Kraft, Gespräche mit Martin Buber, a.a.O., S. 96.

340) vgl. Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 60.

341) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 120: "Person erscheint, indem sie zu anderen Personen in Beziehung tritt".

342) vgl. ebd. S. 89, 145; ders., Antwort, a.a.O., S. 591; Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 97 f.

343) vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 94.

344) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik. Hrsg. von Georg Lasson. Leipzig 1951, S. 93 ff. gebraucht "aufheben" in dem dreifachen Sinne des "Aufbewahren", "Erhalten" (conservare), "ein Ende machen", "Abschaffen", "Emporheben" (elevare); vgl. F. Fulda, Art. "Aufheben", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. I, a.a.O., Sp. 618/20.

345) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 95; Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, in: ders., Schriften. Bd. I, a.a.O., S. 84 u.ö.; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 86 ff.; Arno Anzenbacher, Die Philosophie Martin Bubers, a.a.O., S. 40.

346) Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, a.a.O., II S. 110. In diesem Ineinander von Nein und Ja, dessen Außenseite das Nein und dessen Kern das Ja ist, liegt der ursprüngliche Ort sowohl der Dialektik wie der Dialogik; vgl. Johannes Heinrichs, Art. "Dialog - Dialogik", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. II, a.a.O., Sp. 226/29. So wirken schon im Anfang Auseinandersetzung und Ausgleich als oppositionelle Elemente des sich selbsterhaltenden Lebens; vgl. Philipp Eggers, Erziehung und Gesellschaft heute. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1970, S. 59. Leopold von Wiese spricht von der Polarität der Wirklichkeit: "Stets bekundet sich die P o l a r i t ä t, das Ergänzungsverhältnis von Verbundenheit und Getrenntheit; es beherrscht unser ganzes Dasein"; Leopold von Wiese, Die Philosophie der persönlichen Fürwörter, a.a.O., S. 3; vgl. auch Raimundo Panikkar, Verstehen als Überzeugtsein, in: Hans-Georg Gadamer / Paul Vogler (Hrsg.), Neue Anthropologie. Bd. VII: Philosophische Anthropologie. Stuttgart 1973, S. 132/67.

347) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 94 ff.; Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 99, unterscheidet eine dreifache Beziehung: die des Herkommens, die des Voneinander-Abhängigseins und die des Miteinander-Werdens. Wilhelm Heinen, Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie. Regensburg - Münster 1965, S. 60 ff., erwähnt acht "Grundgestalten" für eine primäre Partnerschaft des Individuums; er nennt Mutter, Vater, Schwester, Bruder, Frau, Mann, Tochter und Sohn. Inwieweit es gelingt, diese Partnerschaft zu gestalten,

entscheidet über die Beziehungsfähigkeit des Menschen.

348) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 94.

349) vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 86/87.

350) René A. Spitz, Nein und Ja. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation. Stuttgart 1970, 2. Auflage, S. 49 ff.; vgl. ders., Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen. Stuttgart 1967; ders., Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation. Stuttgart 1976; Franz Renggli, Angst und Geborgenheit. Soziokulturelle Folgen der Mutter-Kind-Beziehung im ersten Lebensjahr. Ergebnisse aus Verhaltensforschung, Psychoanalyse und Ethnologie. Reinbek b. Hamburg 1974; Margaret S. Mahler / Fred Pine / Anni Bergman, Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation. Frankfurt a.M. 1978.

351) René A. Spitz, Nein und Ja, a.a.O., S. 51; vgl. Margaret S. Mahler / Fred Pine / Anni Bergman, Die psychische Geburt des Menschen, a.a.O., S. 64 ff.

352) René A. Spitz, Nein und Ja, a.a.O., S. 51.

353) René A. Spitz, Nein und Ja, a.a.O., S. 80. Nach Charlotte Bühler, Die Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit und in der Psychotherapie, a.a.O., S. 66, zeigt "das neugeborene Kind ... verhaltensmäßig von Anfang an zwei Typen von Bewegungen"; Bühler nennt sie "die 'Bewegung auf etwas zu' oder die 'positive' und 'die Bewegung von etwas fort' oder 'negative' Reaktion. ... Beides tritt vom ersten Lebenstage an auf". Vgl. auch Erich E. Geissler, Erziehungsmittel, a.a.O., S. 81.

354) vgl. Philipp Eggers / Franz Steinbacher, Pädagogische Soziologie. Begründet von Carl Weiß. Bad Heilbrunn 1979, S. 77 f.

355) vgl. Wolf-Rüdiger Minsel, Praxis der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 15; Peter R. Hofstätter, Tiefenpsychologische Persönlichkeitstheorien, in: Philipp Lersch / Hans Thomae (Hrsg.), Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie. = Bd. 4 des Handbuchs der Psychologie, hrsg. von Philipp Lersch / F. Sander / Hans Thomae. Göttingen 1960, 2. Auflage, S. 582; Joel Kovel, Kritischer Leitfaden der Psychotherapie. Frankfurt a.M. - New York 1977, S. 78.

356) Otto Rank, Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse. Leipzig - Wien - Zürich 1924, S. 174 ff.; vgl. Dieter Wyss, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen

bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen. Göttingen 1977, 5. Auflage, S. 263/71. Auch Buber nennt "die Ablösung von der leiblichen Mutter ... plötzlich und katastrophal"; Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 95.

357) Otto Rank, Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse, a.a.O., S. 190.

358) Otto Friedrich Bollnow, Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung. Heidelberg 1964, schreibt unter Berufung auf den vielleicht entscheidenden Grundgedanken Alfred Nitschkes: das "allgemeine Vertrauen zur Welt aber, diese Grundvoraussetzung der menschlichen Entwicklung ... ist grundsätzlich nur auf dem Wege über ein Du, nur als Vertrauen zu einem ganz bestimmten geliebten machtvollen und schützenden andern Menschen möglich. Das ist in der frühen kindlichen Welt die Mutter. ... 'Die Mutter' so sagt Nitschke, 'schafft in ihrer sorgenden Liebe für das Kind einen Raum des Vertrauenswürdigen, Verläßlichen, Klaren. Was in ihm einbezogen ist, wird zugehörig, sinnvoll, lebendig, vertraut, nahe und zugänglich. Ungeheuer ist die aufschließende Kraft des Vertrauens'. Er betont grundsätzlich, 'daß menschliches Sein sich nur in einem Raum entfalten kann, in dem eine vertrauenswürdige, von einem umfassenden liebenden Du her geordnete Welt ihr eigenes Sein offenbart und den Menschen in dieses Sein aufnimmt'" (ebd. S. 95 mit Zitation von Alfred Nitschke, Das verwaiste Kind der Natur. Ärztliche Beobachtungen zur Welt des jungen Menschen, aus dem Nachlaß zusammengestellt von August Nitschke. Tübingen 1962, S. 13/14). Vgl. dazu auch: Otto Friedrich Bollnow, Wesen und Wandel der Tugenden, a.a.O., S. 180/81; Peter Wust, Die Dialektik des Geistes, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. III/1, a.a.O., S. 227 ff.; ders., Naivität und Pietät, in: ebd. Bd. II; Philipp Eggers / Franz Steinbacher, Pädagogische Soziologie, a.a.O., S. 78. Erich H. Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt a.M. 1966, S. 62 versteht unter 'Vertrauen' das, "was man im allgemeinen als ein Gefühl des Sich-Verlassen-Dürfens kennt, und zwar in bezug auf die Glaubwürdigkeit anderer wie die Zuverlässigkeit seiner selbst".

359) vgl. Martin Buber, Das Wort, das gesprochen wird, in: Werke I, a.a.O., S. 452.

360) vgl. Josef Schenk, Abweichendes Verhalten, in: Ludwig J. Pongratz (Hrsg.), Klinische Psychologie. 1. Halbband = Bd. 8 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / F. Sander / Hans Thomae. Göttingen - Toronto - Zü-

rich 1977, S. 73 u.ö.; Helmut Junker, Theorien der Beratung, in: Funk-Kolleg Beratung, Bd. 1, a.a.O., S. 300.

361) vgl. Ursula Lehr, Die Rolle der Mutter in der Sozialisation des Kindes. Darmstadt 1974, S. 134: "Die Sozialisationsfunktion der Mutter ist vor allem durch die Bereitstellung von Hilfe, Anregung und Forderung nach Selbständigkeit gegenüber dem heranwachsenden Kind gewährleistet. ... Die Mutter wird diese Aufgabe so gut oder schlecht erfüllen, wie sie darauf vorbereitet wurde und wie die Personen, die Gruppen und die Institutionen, von denen ihr Dasein abhängt, dies ermöglichen". Hier wird auf die Bedeutung erfahrener Beziehung für künftige Beziehungsfähigkeit, also auf die reproduktive Kraft geglückter Beziehung und die substituierende Notwendigkeit bei defizienten Erfahrungen hingewiesen. "Das Therapieziel ist folglich in der Wiederherstellung der Begegnungsfähigkeit des Patienten zu sehen, denn durch die Heilung seiner interpersonalen Bezüge wird die Neukonstituierung seines Selbst in Gang gesetzt"; Jürgen Grimm, Begegnung und Vergegnung, a.a.O., S. 326.

362) Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 85. Die Gefährdungen, die der Mutter-Kind-Beziehung erwachsen, nennt auch Leslie H. Farber, Martin Buber und die Psychotherapie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 513 f. Gustav Siewerth spricht von der "Gefahr selbstbezogener Mütterlichkeit"; vgl. Gustav Siewerth, Erziehende und bildende Liebe, in: Berthold Gerner (Hrsg.), Personale Erziehung, a.a.O., S. 277 f.

363) Wolfgang Schmidbauer, Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe. Reinbek bei Hamburg 1977, S. 49.

364) ebd. S. 49/50.

365) Viktor von Weizsäcker, Menschenführung, a.a.O., S. 56. Ursula Lehr, Die Rolle der Mutter in der Sozialisation des Kindes, a.a.O., S. 134, weist darauf hin, daß René A. Spitz und J. Bowly "die Rolle der Mutter gerade in den ersten Lebensjahren in einer ... unzulänglichen Weise verabsolutierten". Sie zeigt, "daß nicht die bloße Anwesenheit der Mutter oder einer 'Mutterperson' eine günstige Entwicklung des Kindes garantiert", und weist "auf die besondere Bedeutung der Qualität der Interaktionen zwischen Mutter und Kind ... und die Abhängigkeit dieser Qualität von zahlreichen Einflüssen innerhalb und außerhalb der Familie" hin (ebd.). "Die Mutter ist zweifellos wichtig für die Entwicklung des Kindes, aber sie ist nur ein Glied in der Kette der Sozialisa-

tionsbedingungen, die auf das Kind einwirken" (ebd. S. 135).

366) Viktor von Weizsäcker, Menschenführung, a.a.O., S. 54.

Anmerkungen zu Kapitel 3.

1) Denn der Mensch lebt in Wahrheit nicht "als geschlossener Wirklichkeitsblock oder selbstgenügsame, sich aus sich selbst heraus entwickelnde Gestalt, sondern zum Entgegenkommenden hinüber"; Romano Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg 1962, 5. Auflage, S. 10; vgl. Jörg Splett, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: Theologie und Philosophie 54 (1979), S. 79.

2) vgl. Johannes Nosbüsch, Das Personproblem in der gegenwärtigen Philosophie, in: Berthold Gerner (Hrsg.), Personale Erziehung, a.a.O., S. 84; zum Begriff "Person" vgl. Hans Rheinfelder, Das Wort "Persona". Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters. Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, Heft 77. Halle 1928; Franz Kapp, Zum Begriff und zur etymologischen Ableitung des Wortes Person, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 3 (1955), S. 294/300.

3) Zum Begriff des "Selbst", seiner Erfahrung und Erfassung (auch im Hinblick auf Rogers) vgl. Hans Thomae, Das Individuum und seine Welt. Eine Persönlichkeitstheorie. Göttingen 1968, S. 256 ff.; zum unterscheidenden Gebrauch von Individualität und "personality" vgl. ebd. S. 4/7. Buber braucht gelegentlich "Person", "Du-Ich" und "Selbst" in gleicher Bedeutung; vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 121; ders., Elemente des Zwischenmenschlichen, in: ebd. S. 283 f. Für Rogers bezeichnen "Individuum", "Person" und "Selbst" im Regelfall dasselbe. Charlotte Bühler findet unter den Psychologen "trotz großer Meinungsverschiedenheiten in bezug auf die Definition des 'Selbst'" darin eine allgemeine Übereinstimmung, daß das Selbst die "Person als Ganzes" darstelle, und, "daß normalerweise die Person als Ganzes an dem Prozeß der Entwicklung eines Menschen teilnehmen sollte, und daß irgendetwas falsch ist, wenn ein Teil der Persönlichkeit nicht mitkommt"; Charlotte Bühler, Die Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit und in der Psychotherapie, a.a.O., S. 72. Sie definiert: "Das 'Selbst' ist der i n n e r e K e r n der ganzen Persönlichkeit. Ich stelle mir diesen Kern sowohl als ein S y s t e m wie auch als einen P r o z e ß vor ...ein Prozeß, der Richtung hat"; ebd. S. 74. Vgl. Carl-Friedrich Graumann, Sozialpsychologie: Ort, Gegenstand und Aufgabe, in: ders., (Hrsg.), Sozialpsychologie. 1. Halbband: Theorien und Methoden - Bd. 7 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae, a.a.O., S. 41 ff.

4) Der Mensch ist demnach als der zu bestimmen, der ein Verhältnis zu seinem Sein hat, weil er ein Verständnis von seinem Sein gewinnt. "Seinsverständnis" und "Seinsverhältnis" sind Worte, die durch Martin Heidegger in das Nachdenken über den Menschen eingebracht worden sind; vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 13 u.ö. Sie sollen aber in diesem Zusammenhang streng relational verstanden werden; vgl. auch Romano Guardini, Die Annahme seiner Selbst, a.a.O., S. 11. Das Urverhältnis, in das wir gesetzt sind: sein zu müssen, ist Buber erstmals aufgegangen an der unerfaßlichen Wirklichkeit der Zeit und deren Herkunft, die wir aus ihr selbst erschließen: Zeitlosigkeit, Ewigkeit, "die die Zeit aus sich entsendet und uns in d a s Verhältnis zu ihr setzt, das wir das Dasein nennen"; Martin Buber, Autobiographische Fragmente, a.a.O., S. 10.

5) vgl. Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, in: ders., Die Krankheit zum Tode und anderes. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. Köln 1968, 2. Auflage, S. 31 f.

6) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 146, 153 f.; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 19 f.

7) Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 575.

8) Martin Buber, Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Köln 1963, S. 182; vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 22, 182.

9) Bernhard Welte, Zum Begriff der Person, in: Heinrich Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen, a.a.O., S. 12; vgl. Bernhard Welte, Philosophische Meditation über den Personbegriff, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 1, a.a.O., S. 11; beide Aufsätze sind nahezu identisch.

10) Martin Buber, Der Jude und sein Judentum, a.a.O., S. 53.

11) vgl. Maurice Boutin, Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann. München 1974, S. 477 ff. unter Berufung auf Karl Rahner und Martin Heidegger.

12) Max Müller, Erfahrung und Geschichte, a.a.O., S. 196.

13) vgl. Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 19/20.

14) vgl. Bernhard Welte, Zum Begriff der Person, in: Heinrich Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen, a.a.O., S. 21 f.

15) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 90. Buber scheint von der Relation zur Relationalität zu sprechen; aber tatsächlich spricht er von der Beziehung, die sich in der gesetzten Relationalität ergibt, wie er selbst erläutert; vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 604.

16) vgl. Bernhard Welte, Zum Begriff der Person, in: Heinrich Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen, a.a.O., S. 20.

17) Die wirkliche Beziehung zu sich selbst ist zu unterscheiden von der falschen Selbstbeziehung der Rückbiegung, die das "Eigenwesen" konstituiert. Ohne die Beziehung zum Du konstituiert die Beziehung zu sich nur das Eigenwesen; vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 120 f.; ders., Zwiesprache, in: ebd. S. 197.

18) Dieses Verständnis von "Selbst", wie Kierkegaard es darlegt, versteht Rogers als mit seinen Erfahrungen und Einsichten übereinstimmend; vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, S. 116 f., 167 u.ö. Wenn Buber von "Selbst" spricht, ist für die Ausbildung dieses Terminus seine Auseinandersetzung mit Kierkegaard wirksam geworden; vgl. Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 215 ff.; ders., Das Problem des Menschen, in: ebd. S. 357 ff.; ders., Gottesfinsternis, in: ebd. S. 588 ff.

19) Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, in: ders., Die Krankheit zum Tode und anderes, a.a.O., S. 31 f.; vgl. Walter Schulz, Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard. Pfullingen 1977, 2. Auflage, S. 39; Wolfgang Struve, Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche. Symposion. Jahrbuch für Philosophie. Bd. I. Freiburg 1949, S. 259 ff.; Lieselotte Richter, Glossar, s.v. "Selbst", in: Sören Kierkegaard, Der Begriff Angst, hrsg. von Lieselotte Richter, a.a.O., S. 145 ff.; Ingeborg Frieser, Nachwort, in: Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Hrsg. von Ingeborg Frieser. Bremen 1949, S. 165 ff. Michael Theunissen, Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard. Freiburg i.Br. - München 1958, S. 52 ff., 95 ff.

20) Die Unendlichkeit in der Synthese entspricht der Unbegreiflichkeit des Ich und der Präsenz des ewigen Du im Menschen.

21) Das, was Kierkegaard "Verhältnis" nennt, müßte in der Terminologie Bubers "Beziehung" genannt werden, zumal Kierkegaard das, worauf er sich bezieht, nicht wie ein begreifbares Objekt versteht. Buber verwendet jedoch den Terminus "Beziehung" im strengen Sinne nur für eine Relation zum Anderen gemäß dem Grundwort Ich-Du und kennt außer der Fehlform des Eigenwesens keine eigentliche

Beziehung zu sich selbst.

22) Von dem "Wie" des Verständnisses der Wirklichkeit und des Verhaltens zu ihr und in ihr hängt auch für Buber die "Erfahrung der Anderheit", das "Einlassen" Gottes, die entsprechende "Antwort" auf die sich an den Menschen richtende "Frage" des ewigen Du ab; vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 26 ff., 51 ff.

23) vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 358.

24) vgl. Walter Schulz, Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard, a.a.O., S. 43; ders., Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1972, S. 282/84; Wolfgang Struve, Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität, a.a.O., S. 257; Heini Schmid, Kritik der Existenz. Analysen zum Existenzdenken Sören Kierkegaards. Zürich 1966, S. 87 ff.

25) Walter Schulz, Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard, a.a.O., S. 45.

26) ebd. S. 54.

27) vgl. ebd.; ders., Philosophie in der veränderten Welt, a.a.O., S. 284.

28) Sören Kierkegaard, Entweder - Oder. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. Köln 1960, S. 917.

29) ebd. S. 931.

30) ebd. S. 930.

31) ebd. S. 926.

32) ebd. S. 921 u.ö. Gegen diese Zufriedenheit protestiert der Glaube. Er löst das Mißverhältnis nicht auf, sondern bringt es in die "getroste Verzweiflung" (ebd.).

33) Buber versteht dieses Glaubensverhältnis als Bund; vgl. Martin Buber, Königtum Gottes, in: Werke II, a.a.O., S. 485 ff.; Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, a.a.O., S. 123 ff.

34) Walter Schulz, Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard, a.a.O., S. 47; vgl. ebd. S. 49.

35) vgl. Mk 10, 27.

36) Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, in: ders., Die Krankheit zum Tode und anderes, a.a.O., S. 76; vgl. Walter Schulz, Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard, a.a.O., S. 66; vgl. Peter Wust, Die Dialektik des Geistes, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. III/1, a.a.O., S. 227 ff., v.a. 230; Karl Delahaye, Die Philosophie Peter Wusts als christliche Anthropologie, in: ebd. Bd. VIII, S. 252.

37) vgl. Walter Schulz, Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard, a.a.O., S. 62.

38) vgl. ebd. S. 63.

39) Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 235.

40) ebd. S. 230.

41) ebd.

42) Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, in: ders., Die Krankheit zum Tode und anderes, a.a.O., S. 32.

43) Nach einer Formulierung Franz Rosenzweigs über den Weg Hermann Cohens; vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 248.

44) vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 239 f. u.ö.; vgl. Max Müller, Philosophische Anthropologie, a.a.O., S. 130.

45) vgl. Franz Rosenzweig, Das neue Denken, in: ders., Kleinere Schriften, a.a.O., S. 373/98.

46) Diese anthropozentrische Wendung eines Glaubens aufgrund des Glaubensinhaltes selbst, wenn auch in der korrelativen Form des Beziehungsdenkens, bringt Buber in seiner Auseinandersetzung mit Kierkegaard zur Geltung. Er sieht Kierkegaards Begriff des Einzelnen, wenn auch erst in undeutlicher Ahnung, vom Beziehungsstreben bestimmt; denn der Einzelne ist nicht nur "das sich vorfindende Individuum", sondern "eher die sich findende Person"; vgl. Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 218.

47) Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, in: ders., Schriften, Bd. I, a.a.O., S. 324.

48) ebd. S. 315.

49) Wolfgang Kluxen, Zum Personverständnis in der philosophischen Ethik, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 2, a.a.O., S. 10. Für Peter Wust ist Personsein das "Doppelverhältnis von Liebe und Selbstand"; vgl. Peter Wust, Die Dialektik des Geistes, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. III/1, a.a.O., S. 223.

50) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 372 f.; vgl. James Mundackal, The Dialogical Structure of Personal Existence According to Martin Buber, a.a.O., S. 150; Gerhard Schröder, Das Ich und das Du in der Wende des Denkens, a.a.O., S. IV, spricht von der "neuen Erkenntnis", "die diese eine Tatsache als U r t a t s a c h e des menschlichen Seins schlechthin aufzeigt: das Sein des Menschen ist kein Für-Sich-Sein, sondern ist schon darin, daß es 'ist', eben in seinem S e i n, der Ermöglichungsgrund seiner Existenz, ein Sein-mit-dem-Du, ein Sein-durch-das-Du, ein Sein-vom-Du-her".

51) Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, a.a.O., S. 260, Anmerkung 64; vgl. ebd. S. 78, Anmerkung 95 mit der dort angegebenen Literatur, wo Wachinger darauf hinweist, daß Bubers Personauffassung anders als die traditionelle ist.

52) Romano Guardini, Welt und Person, a.a.O., S. 137.

53) Harald Holz, Personalität als Wesen und Geschichte. München - Paderborn - Wien 1974, S. 37; vgl. ebd. S. 103, 112.

54) ebd. S. 182.

55) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 351; vgl. ders., Elemente des Zwischenmenschlichen, in: ebd. S. 283: "Der Mensch ist nicht in seiner Isolierung, sondern in der Vollständigkeit der Beziehung zwischen dem einen und dem andern anthropologisch existent: erst die Wechselwirkung ermöglicht, das Menschentum zulänglich zu erfassen".

56) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 120; vgl. ebd. S. 121. Die Person ist also nach Buber "ein dynamischer Vollzug, eine Weise zu sein", und hat ihr "Sein allein in der Beziehung. Das gilt in der doppelten Richtung, daß es 'nur zwischen echten Personen ... echte Beziehung' gibt und daß es nur in der echten Beziehung echte Personen gibt, d.h., daß die Beziehung als Begegnung allererst die sich Begegnenden als Personen hervorbringt"; Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 272. Vgl. auch Alfred

Schüler, Verantwortung, a.a.O., S. 61: "Die Person bedarf aufgrund ihres geistigen Wesens dauernd der Beziehungen und Begegnungen, in welchen sie sich aktuiert; ja im letzten bedarf sie dauernd eines 'Gegen-Über', auf das hin ihr Sein eigentlich existent wird".

57) Martin Buber, Autobiographische Fragmente, a.a.O., S. 31.

58) Werner Faber, Person und Du, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 2, a.a.O., S. 105.

59) ebd.

60) ebd. S. 107.

61) ebd. S. 105.

62) vgl. ebd. S. 105 f.

63) ebd. S. 102 f. mit Berufung auf Hermann Cohen; vgl. Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 17: "Andere sind es, die einem das Tor zum eigenen Sein und Verstehen aufschließen"; vgl. ebd. S. 191.

64) Platon, Gastmahl, 191 D; zitiert nach der Übersetzung von Franz Susemihl, in: Platon, Sämtliche Werke. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher u.a., Bd. I. Berlin o.J., S. 683.

65) Heinrich Rombach, Strukturontologie, a.a.O., S. 103.

66) Person ist bestimmt durch Ansprechen und Entsprechen, Anruf und Antwort, Duvernehmen- und Dusagenkönnen aus und in allen Dimensionen des Lebens; vgl. James Mundackal, The Dialogical Structure of Personal Existence According to Martin Buber, a.a.O., S. 156; Max Müller, Erfahrung und Geschichte, a.a.O., S. 197. Der Mensch "vermag den durch das eigene Wesen oder äußere Umstände ergehenden 'Anruf' zu 'vernehmen', er erkennt sich als beansprucht und sieht sich zugleich ermöglicht, ein bewußtes freies Ja zu seiner Existenz, zu seinem Wesen zu sagen, das heißt Antwort zu geben. ... Dem Anspruch, der an ihn ergeht, entspricht der Mensch durch alles, was auf ihn als volle und bewußte Ursache zurückgeht"; Alfred Schüler, Verantwortung, a.a.O., S. 76. Gott macht den Menschen durch Anruf zur Person; vgl. Romano Guardini, Welt und Person, a.a.O., S. 42; Jörg Splett, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: Theologie und Philosophie 54 (1979) S. 91; vgl. Karl Peter Kisker, Phänomenologie der Intersubjektivität, in: Carl-Fried-

rich Graumann (Hrsg.), Sozialpsychologie. 1. Halbband: Theorien und Methoden = Bd. 7 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae, a.a.O., S. 93 f.

67) Auch die Entstehungsgeschichte des Ich aus dem Nein-Sagen weist auf den responsorischen Charakter; vgl. 2.6.8.

68) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 125; vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 305 mit Anmerkung 45. Das eingeborene Du ist die hörende und antwortende Seite, also die Duhaftigkeit des begreifenden und bestimmenden, selbst unbegriffenen Ich. Das eingeborene Du kann sich immer nur vom ewigen Du ansprechen lassen, kann es aber nie selbst sein. Es ist wohl in der Begegnung Bild, Sprachrohr, Repräsentation des ewigen Du. Bestimmung und Gewissen sind Ansprüche an das eingeborene Du. Das eingeborene Du ist das Organ für den Zuspruch: Sei du selbst! Von diesem Gesprochensein des Menschen, in dem er als Anspruch existiert, leitet sich die wesentliche Bezogenheit her, sein habituelles In-Beziehung-Sein, das sich in jeder aktuellen Beziehung bewährt. Vgl. Bernhard Welte, Zum Begriff der Person, in: Heinrich Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen, a.a.O., S. 19.

69) Zum Personsein gehört die Beziehungsfähigkeit, so daß von einer ursprünglichen Präformiertheit für Beziehung und Begegnung gesprochen wird; "immer gilt die Person als dazu 'präformiert', als prinzipiell beziehungsfähig und begegnungswillig"; Werner Faber, Person und Du, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 2, a.a.O., S. 103; vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 600.

70) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 125.

71) vgl. ebd. S. 167 f. u.ö.

72) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 367 f.

73) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 121.

74) vgl. ebd.: "Das Eigenwesen (sagt): 'So bin ich'" und legt sich fest. Es kann sich im Modus des Habens seiner Eigenart gegen alle Veränderung, gegen jedes Werden, gegen die Zukunft versperren.

75) vgl. ebd. S. 120 ff.

76) Das "Zwischen" wird von Johannes B. Lotz als gemeinsame Teilhabe am Sein bestimmt. "Der selbstverschlossene Mensch behauptet das Ich und tilgt das Du; der selbstverlorene Mensch stürzt in das Du und fällt aus dem Ich. Jeder der beiden verkrampft sich in ein Seiendes, nämlich in das Ich beziehungsweise in das Du, ohne sich im Sein zu gründen, weshalb der Raum der Begegnung zwischen Ich und Du fehlt. Sobald hingegen der Mensch aus dem Sein lebt, tut sich der R a u m d e r B e g e g n u n g auf; kraft desselben Seins geht das Ich so in das Du ein, daß es stets sich in seinem Selbst bewahrt. Das Sein ist also der ermöglichende Grund für jene Spannung zwischen Ich und Du, in der sie ebenso sie selber bleiben wie einander finden, in der jeder der beiden Partner durch den andern vermittelt und gerade dadurch er selbst ist"; Johannes B. Lotz, Ich - Du - Wir. Fragen um den Menschen. Frankfurt a.M. 1968, S. 83 f.; vgl. ders., Person und Freiheit, a.a.O., S. 34 ff.

77) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 121. Seinsteilhabe ist Seinsteilnahme und nicht objektivierendes Haben des Anderen in Erkennen und Verfügen, sondern Liebe und Hingabe, in der sich die eigene Existenz vertieft; vgl. Gabriel Marcel, Sein und Haben, a.a.O., v.a.S. 35 ff.; Josef Böckenhoff, Die Begegnungsphilosophie, a.a.O., S. 183.

78) vgl. dazu die Bemerkung von Michael Theunissen: "Der Anfang der Person ist der Anfang schlechthin: die Wirklichkeit des Zwischen"; Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 273. - Auch insofern "bedeutet Personsein gerade nicht die 'Unbezüglichkeit' der Existenz, sondern das Sich-in-Anspruch-nehmenlassen von der Wahrheit des Seins"; Johannes Nosbüsch, Das Personproblem in der gegenwärtigen Philosophie, in: Berthold Gerner (Hrsg.), Personale Erziehung, a.a.O., S. 88.

79) vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 368.

80) "Letzlich führt der Weg zu sich selber immer über andere Menschen, an denen man sich selber erlebt, erkennt und bewährt"; Gustav A. Brandt, Psychologie und Psychopathologie für soziale Berufe. Mit einer Einführung in die Methoden der vertieften Einzelfallhilfe und der vertieften Gruppenarbeit. Neuwied - Berlin 1968, 5. Auflage, S. 18.

81) Person, der einer nur in der Beziehung inne wird, ist die vom Geist bestimmte Ganzheit, die dynamische Mitte, die allen Äußerungen, Handlungen und Haltungen das erfaßbare Zeichen der Einzigkeit aufprägt; vgl. Martin Buber, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Werke I, a.a.O., S. 278; Max Müller, Er-

fahrung und Geschichte, a.a.O., S. 88 f.

82) Martin Buber, Nachlese, a.a.O., S. 187; vgl. Bernhard Welte, Zum Begriff der Person, in: Heinrich Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen, a.a.O., S. 12.

83) vgl. Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, a.a.O., S. 115, 117; Charlotte Bühler, Psychologie im Leben unserer Zeit. München - Zürich 1962, S. 126; vgl. auch Ronald D. Laing, Das Selbst und die Anderen. Köln 1973, S. 84: "Alle 'Identitäten' erfordern einen Anderen: einen Anderen in einer und durch eine Beziehung, mit der sich Selbst-Identität verwirklichen läßt"; vgl. ebd. S. 88. Mit Identität ist also die Ich-Identität, in der ich mich mit mir selbst identifiziere, gemeint. Das geschieht vertikal in lebensgeschichtlichem Zusammenhang, horizontal in den verschiedenen Interaktionen gemäß der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Bezugsgruppen; vgl. H. Dubiel, Art. "Identität, Ich-Identität", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. IV, a.a.O., S. 148/51. Dieser Gebrauch des Terminus "Identität" entspricht nicht genau seiner Verwendung in den soziologisch erfaßbaren Dimensionen; er ist aber offen für das, was mit Identität im Interaktions- und Kommunikationsprozeß sowohl von der Rollenhaftigkeit wie von den Erwartungsstrukturen gemeint ist; vgl. Lothar Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart 1971, S. 7/36, 207 ff.

84) vgl. James Mundackal, The Dialogical Structure of Personal Existence According to Martin Buber, a.a.O., S. 145 ff.; Dietmar Kamper, Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik. München 1973, S. 156 ff.

85) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 121; Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 192 f.

86) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 176; Grete Schaeder, Martin Buber, Hebräischer Humanismus, a.a.O., S. 144.

87) vgl. Romano Guardini, Welt und Person, a.a.O., S. 130.

88) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 84 f.

89) Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 407; vgl. ebd. S. 408.

90) Wolfgang Kluxen, Zum Personverständnis in der philosophischen Ethik, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der

Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 2, a.a.O., S. 24.

91) ebd.

92) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 145 f.

93) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 110 ff.

94) Arno Anzenbacher, Die Philosophie Martin Bubers, a.a.O., S. 101; dem widerspricht Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, a.a.O., S. 78 mit Anmerkung 95.

95) vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 311 ff.; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 115 ff.

96) vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 368; ders., Antwort, a.a.O., S. 619.

97) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 95; ders., Zwiesprache, in: ebd. S. 211; ders., Gottesfinsternis, in: ebd. S. 535, 598; ders., Vom Leben der Chassidim, in: Werke III, a.a.O., S. 23; Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 120 f.; Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, a.a.O., S. 82 f.; Werner Grünfeld, Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers, a.a.O., S. 63 f.

98) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 158; Max Müller, Philosophische Anthropologie, a.a.O., S. 100.

99) vgl. Max Müller, Erfahrung und Geschichte, a.a.O., S. 68, 258 f.

100) Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 420.

101) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 603.

102) vgl. Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 409 ff.

103) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 101.

104) vgl. Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, a.a.O., S. 78 mit Anmerkung 95; James Mundackal, The Dialogical Structure of Personal Existence According to Martin Buber, a.a.O., S. 152; dagegen Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 598: "Es verhält sich aber nicht so, daß in den beiden Relationen, Ich-Du und Ich-Es, das Ich das gleiche wäre".

105) Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 123.

106) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 99.

107) ebd. S. 89; vgl. ebd. S. 145 f.; Werner Grünfeld, Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers, a.a.O., S. 68 f.; Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 97 ff.

108) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 603.

109) ebd.; vgl. Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 217.

110) Martin Buber, Über das Erzieherische, in: Werke I, a.a.O., S. 803; vgl. Werner Grünfeld, Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers, a.a.O., S. 65; Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 153; Alfons Otto Schorb, Erzogenes Ich - erziehendes Du, a.a.O., S. 91.

111) Hans Duesberg, Person und Gemeinschaft, a.a.O., S. 228.

112) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 83; vgl. auch Max Müller, Erfahrung und Geschichte, a.a.O., S. 142.

113) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 591: "Fulgurationen des Du-Verhältnisses".

114) "Personal core"; James Mundackal, The Dialogical Structure of Personal Existence According to Martin Buber, a.a.O., S. 145.

115) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 97.

116) Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 127.

117) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 121.

118) Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 127.

119) Martin Buber, Zwiesprache, in: Werke I, a.a.O., S. 195.

120) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 602 f.

121) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 89.

122) Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 598; vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 195.

123) Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 598.

124) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 637; vgl. ders., Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 121 ff.; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 130.

125) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 637.

126) ebd.

127) ebd.

128) vgl. Michael Theunissen, Der Andere, a.a.O., S. 313 f.

129) Individuelle und personale Kontinuität gehören zusammen im Selbst des Menschen. "Alles, was das Selbst eines Menschen ausmacht, befindet sich in einem fortwährenden Gespräch mit sich selber"; Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 62.

130) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 76 f.

131) Fritz Schulze, Der Mensch in der Begegnung. Entwurf einer Begegnungslehre. Nürnberg 1956, S. 123, unterscheidet von der statischen Identität etwa der Mathematik die "dynamische Identität". Die dynamische Identität "ist in die Autonomie des dauernden Sichgleichbleibens und ständigen Sichänderns eingebunden. Sie ist inhaltlich, also qualitativ, bestimmt. Das Bleibende in ihr ist ein Gerichtetsein, das in allem Wechsel als strukturbestimmende Konstante beharrt, wie es ist. Goethe ... hat dafür den treffenden Terminus zur Verfügung gestellt: 'geprägte Form, die lebend sich entwickelt'. Dieses Geprägtsein in aller Variabilität ermöglicht es erst, daß der Mensch bleibt, der er ist, und es wird ermöglicht durch das Vorgegebensein der Begegnung des Menschen mit sich selbst. Damit wird es ein Helfer zur Bewahrung der Treue zu sich selbst, zur Entfaltung der Strukturechtheit des Menschen".

132) Johannes Neumann, Die Entstehung des Selbst aus der Angst, in: Wilhelm Bitter (Hrsg.), Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht, a.a.O., S. 120.

133) Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 420. Die Ich-Du-Beziehung ist zukunftsbezogen, vgl. W.B. Inglis, Personalismus, Logischer Empirismus und Pädagogik, in: Berthold Gerner (Hrsg.), Personale Erziehung, a.a.O., S. 455. Beim helfenden Gespräch geht es deshalb darum, Zukunft als das Ankommen der

guten Möglichkeiten zu erschließen und so die Zukunft lebbar zu machen und die Zukunftsangst zu lindern. "Wem es gelingt, sich der Suggestion zu widersetzen, einem pessimistischen Lebenskonzept zuzustimmen, schafft Voraussetzungen, daß schließlich jeder Partner vom Zukünftigen seines eigenen Lebens mächtig angezogen wird"; Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 59.

134) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 125.

135) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 400; ebenso heftig wendet er sich gegen einen verantwortungslosen Kollektivismus; vgl. ebd. S. 401; vgl. Ernst Michel, Das Problem des personalen Lebens und seiner Gefährdung heute, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 3 (1955) S. 290 f.

136) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 401/02.

137) ebd. S. 402.

138) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 120.

139) vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 316.

140) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 120; vgl. Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 179 ff.; Werner Grünfeld, Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers, a.a.O., S. 37 f.

141) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 121; vgl. Johanna Herzog-Dürck, Menschsein als Wagnis, a.a.O., S. 197/98: "Wo das Ich immer nur sich selber will, da ist 'Identität' nur aufgeblasene Hohlheit. Wo das Ich nicht in erschlossener Aufmerksamkeit, in erschlossenem Seinsgehorsam die Wirklichkeit, das Du des Mitmenschen, das Ziel der menschlichen Gesellschaft, das Lernen aus den Grundbedingungen 'will', da steht das Ich nicht im lebendigen geschichtlichen Prozeß seiner Identität auf Zukunft und Hoffnung".

142) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 100.

143) vgl. Maurice Friedman, Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 22: Distanz ist vor-persönlich. "Distance is given to man as man, yet it is ontologically speaking pre-personal".

144) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 121: "Das Eigenwesen ... schlemmt an seinem Sondersein". Selbstbeobachtung kann aesthetischer Lebensgenuß sein; vgl. Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, a.a.O., S. 281.

145) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 121/22; Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, a.a.O., S. 71 f.; James Mundackal, The Dialogical Structure of Personal Existence According to Martin Buber, a.a.O., S. 146 f.

146) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 86.

147) vgl. "Icheinsamkeit" als "Duverschlossenheit" bei Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, in: ders., Schriften, Bd. I, a.a.O., S. 223 u.ö.; vgl. Bernhard Casper, Das dialogische Denken, a.a.O., S. 219ff.

148) Martin Buber, Zwiesprache, in: Werke I, a.a.O., S. 197; vgl. Johannes Nosbüsch, Das Personproblem in der gegenwärtigen Philosophie, in: Berthold Gerner (Hrsg.), Personale Erziehung, a.a.O., S. 85; Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 73 f.

149) vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 371, gegen Heidegger.

150) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 609. Die Ratio muß sich ihrer eigenen Anteilhaftigkeit bewußt sein. Dann relativiert sie sich selbst. Wissenschaft, denkerische Arbeit, auch anthropologische Bemühung beruhen auf "Objektivierung", gleichsam auf "Entmenschlichung"; vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 314.

151) vgl. Romano Guardini, Welt und Person, a.a.O., S. 123 ff.; Jürgen Grimm, Begegnung und Vergegnung, a.a.O., S. 309.

152) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 315.

153) ebd.

154) ebd. S. 316.

155) ebd. Damit verwirklicht sich die Maxime Rogers: "Das Persönlichste ist das Allgemeinste"; Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 41.

156) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 316.

157) vgl. ebd. S. 359.

158) vgl. ebd. S. 315 f.

159) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 96.

160) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 618.

161) ebd. S. 597.

162) vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 363.

163) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 121.

164) Martin Buber, Zwiesprache, in: Werke I, a.a.O., S. 194; vgl. ders., Das Problem des Menschen, in: ebd. S. 373; ders., Autobiographische Fragmente, a.a.O., S. 31; Werner Faber, Person und Du, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 2, a.a.O., S. 106: "Dialogik ... lebt zugleich und notwendig vom W a h r e n d e r e i g e n e n I d e n t i t ä t. Wie die Gestalt der Ellipse durch die Realität der beiden Brennpunkte bestimmt ist, so setzen die korrelativen Vollzüge im Einander die ganze Wirklichkeit von Ich und Du voraus. .... Der personale Selbstand, so sehr er ein 'Geschenk' der Wechselwirkung ist, ermöglicht und trägt den Dialog".

165) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 97; Daß er das Selbstverhältnis auch positiv sehen konnte, kommt zum Ausdruck in: Interrogation of Martin Buber, conducted by Maurice Friedman, in: Sydney and Beatrice Rome (Eds.), Philosophical Interrogations. S. 115: "Every living being, including man, experiences his life in its relationship to himself". Beziehung und Selbstbezug bleiben aber unverbrüchlich verbunden. "For I mean and say that human life approaches its fulfillment, its redemption in the measure that the I-Thou relation becomes strong in it, the relation in which man, without surrendering his self-relatedness, has to do with the other not as with his object, but as with his partner" (ebd. S. 117).

166) Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 407.

167) Buber schreibt sowohl "Selbst-Widerspruch" als auch "Selbstwiderspruch"; vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I,

a.a.O., S. 125. - Dieser Selbstwiderspruch ist in dem ursprünglichen "Welt-Schöpfungs-Selbstwiderspruch" fundiert, aus dem die Zwiefalt der Haltungen und die Verschlossenheit ins Eigenwesen hervorgehen können; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 75 mit Anmerkung 108 unter Berufung auf Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 146 f.

168) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 125.

169) vgl. ebd. S. 149 f.

170) vgl. zum Folgenden Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 229.

171) ebd.; vgl. ders., Die chassidische Botschaft, in: Werke III, a.a.O., S. 871.

172) Zur anfänglichen Non-Mutualität vgl. Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 176 ff.

173) vgl. ebd. S. 177 ff.

174) Rogers in: ebd. S. 177.

175) vgl. ebd. S. 178.

176) vgl. Maurice Friedman, Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 27. Im Gespräch mit Friedman räumt Buber ein, daß er, würde er "Ich und Du" neu schreiben, durch den Gebrauch unterschiedlicher Kategorien die Verschiedenheit von Ich-Du-Beziehung und zwischenmenschlichem Dialog deutlicher zeigen würde; vgl. ebd.

177) vgl. Martin Buber, Nachlese, a.a.O., S. 180 f.; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 156 f.; Maurice Friedman, Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 40, erwähnt, wie Franz Rosenzweig darauf aufmerksam macht, daß der Dialogpartner nicht nur Ohren, sondern auch einen Mund hat.

178) Dies ist nicht mit Sicherheit festzustellen, da hier die Mitschrift des Gesprächs für einige Minuten unterbrochen ist; vgl. Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 178.

179) Rogers in: ebd. S. 178; vgl. auch Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 133/34.

180) vgl. Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 178; vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 378: "Es gibt außer dem dreifachen Lebensverhältnis des Menschen noch ein Verhältnis, das zum eigenen Selbst. Dieses Verhältnis ist aber nicht, wie die andern, als ein solches reales anzusehen, da die notwendige Voraussetzung dafür, die reale Zweiheit fehlt. Daher kann es auch nicht in Wirklichkeit zu einem wesentlichen Lebensverhältnis erhoben werden".

181) vgl. Martin Buber, Zwiesprache, in: Werke I, a.a.O., S. 179.

182) Buber schreibt in seiner Auseinandersetzung mit Stirner, "daß man besser tut, als Beziehung nur noch die zu bezeichnen, in der man nicht bloß Ich, sondern auch Du sagen kann"; Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 218; vgl. ebd. S. 220. In die gleiche Richtung zielt Romano Guardini, Die Annahme seiner Selbst, a.a.O., wenn er darauf hinweist, daß wegen der Unmöglichkeit der völligen Selbsteinholung (vgl. ebd. S. 8/9) die Selbstannahme keine echte Ich-Du-Beziehung ist (vgl. ebd. S. 14).

183) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 363; vgl. Joseph Möller, Personsein als Ausgangspunkt und Mitte, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 1, a.a.O., S. 105. Das eigene Selbst darf also ohne das Selbst des Anderen kein Ziel sein, vgl. Maurice Friedman, Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 169.

184) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 121.

185) vgl. Ludwig Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich 1942, S. 133: "Je mehr ich Mich Dir gebe, desto mehr habe Ich Mich und je mehr Du Dich Mir gibst, desto mehr hast Du Dich". Vgl. Jürgen Grimm, Begegnung und Vergegnung, a.a.O., S. 309: "Es besteht eine Interdependenz von sozialen und psychischen, von interpersonalen und intrapersonalen Phänomenen, von Intersubjektivität und Selbstverhältnis, von Interaktion und Intererfahrung". Harald Holz, Personalität als Wesen und Geschichte, a.a.O., S. 164/65, schreibt: "Die innere formale Struktur aber dieser Relationalität als polarer Konsubsistenz menschlichen Personseins wäre dann noch einmal folgendermaßen zu erinnern: Einerseits läßt sich der Einzelne begreifen als ursprünglicher konstitutiver Terminus-a-quo, der durch eine (numerisch) einzige Relation (Selbstbezug und -vollzug) unmittelbar zwei Termini-ad-quem resultiert: Seine Stel-

lung als selbst-subsistent u n d zugleich als damit mit-Subsistenz-konstituierend in Hinsicht auf Andere. Zugleich aber fungiert er andererseits auch als in sich einer und (numerisch) einziger Terminus-ad-quem einer unmittelbar proportionalen Relation konstitutiver Art, die zu ihrem Ausgangspunkt wiederum zwei Termini-a-quo hat, nämlich ihn selber als im Selbstvollzug sich konstituierend u n d zugleich von Anderen darin ursprünglich mitkonstituiert. Die in der Relation selbst gelegene Einheit beider, real verschiedener, Prinzipienaspekte oder -momente ist aber wiederum nicht abstrakter Art (mit Hegel zu reden), sondern das konkrete Sich-Vollziehen (zugleich als -Beziehen) von Person i n ihrem eigentümlichen Akt - oder: a l s der sie eigentlich ist - und was nach der inhaltlichen oder 'qualitativen' Seite hin als unendlich intensives Leben mit Anderen oder ursprünglichste unmittelbare Produktion (Kreation) von Personalität als der vollkommenen Seins-, Wirkens-, Einheits-, Lebens- und Bezugsform von Personen bestimmt werden muß. Das aber besagt nichts anderes, als daß hier eine völlig einzigartige, mit nichts sonst direkt vergleichbare Artikulation eines Wesens vorliegt, und die am ehesten mit dem unendlichen Leben erfüllter Liebe gedeutet werden könnte". Bei dieser sorgfältigen Analyse des Zusammenhangs von Selbstvollzug und Beziehung wirkt sich verzerrend aus, daß die Führung beim Selbstvollzug liegt, in dem allenfalls Raum, "Offenheit" (vgl. ebd. S. 112), für die Beziehung zum Anderen gelassen ist. Rogers und noch stärker Buber sehen die Beziehung zum Anderen als unabdingbare Voraussetzung, als Ermöglichungsgrund des Selbstvollzugs.

186) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 74 f., 276 f., 329/33.

187) vgl. Antoine I.M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, a.a.O., S. 45 ff.; Wolf-Rüdiger Minsel, Praxis der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 30 ff.; Klaus Sander, Einige Gesichtspunkte zur Abgrenzung des klientenzentrierten Konzepts zu anderen psychotherapeutischen Konzepten und zur Beratungssituation, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 42 ff.; Agnes Wild, Die Persönlichkeitstheorie von Rogers und die Ziele des psychotherapeutischen Handelns, in: ebd. S. 61 ff.

188) Joel Kovel, Kritischer Leitfaden der Psychotherapie, a.a.O., S. 192.

189) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 164 ff.

190) vgl. ebd. S. 100, 109 f.

191) vgl. ebd. S. 193: "Die Grundnatur des frei sich vollziehenden menschlichen Seins ist konstruktiv und vertrauenswürdig"; vgl. ebd. S. 21, 49, 124, 164, 189 ff.; ders., Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 36; ders., Die Kraft des Guten. Ein Appell zur Selbstverwirklichung. München 1978, S. 17, 26 f. Das ist der Grund für die Folgerung, daß unter den therapeutischen Richtungen allein die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie ein positives Bild vom Menschen hat; vgl. Hanko Bommert / Ulf Plessen, Psychologische Erziehungsberatung, a.a.O., S. 29.

192) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 112. Frei gesetzt, ist er einerseits "in der Lage, sich selbst zu kontrollieren", und andererseits durch das Bezugssystem der Bedürfnisse "fest sozialisiert" (ebd.).

193) vgl. ebd. S. 90.

194) vgl. ebd. S. 112 u.ö.

195) vgl. ebd.: Wenn der Mensch "am vollständigsten Mensch ist, wenn er sein ganzer Organismus ist, wenn die Bewußtheit des Erlebens, diese besonders menschliche Eigenschaft, vollendet vorhanden ist, dann kann man ihm vertrauen, dann ist sein Verhalten konstruktiv: nicht immer konventionell und konform, sondern individualisiert, aber immer auch sozialisiert".

196) vgl. Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 422 ff.

197) Carl R. Rogers, Therapeut und Klient, a.a.O., S. 35.

198) vgl. ebd.; ders., Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 36 f., 210; ders., Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 49 u.ö.; ders., Die Kraft des Guten, a.a.O., S. 17, 265, 271. Das Lebensziel des einzelnen Menschen und die dadurch bestimmte Lebensrichtung wird in der humanistischen Psychologie, zu der Rogers zu rechnen ist, als "Selbstverwirklichung" (Fromm, Horney), als "Selbstaktualisierung" (Goldstein, Maslow), als "Selbsterfüllung" (Ch. Bühler) bezeichnet; vgl. Charlotte Bühler, Art. "Humanistische Psychologie", in: Lexikon der Psychologie, Bd. II, a.a.O., S. 116. Vgl. auch Margriet Erni, Sich selber finden. Olten - Freiburg i.Br. 1975, 2. Auflage, S. 32: "Als die wichtigste Gesetzmäßigkeit der Selbstwerdung und als ihre Voraussetzung ist die Zielgerichtetheit der Lebensenergie zu betrachten".

199) Carl R. Rogers, Die Kraft des Guten, a.a.O., S. 270; vgl. ders., Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 194.

200) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 100/01; vgl. ebd. S. 84/99. Parallelen zur Einschätzung der organismischen Tendenz gibt es in Bubers Übernahme der "Lehre vom Tao" (aus dem Jahre 1910), wie er sie in seiner "mystischen" Periode vertrat. Danach gibt es nicht die "Zweiheit von Forderung und Tat", denn "das wahrhafte Leben ist keineswegs ein Sollen und dem Gebote untertan; es wird nicht übernommen, weder von Menschen noch von Gott, sondern es kann nur aus sich selbst erfüllt werden und ist ganz und gar nichts andres als Erfüllung"; Martin Buber, Die Lehre vom Tao, in: Werke I, a.a.O., S.1024; vgl. ebd. S. 1040 ff. In Bubers Verständnis vom Tao wird die Doppelheit von notwendiger Nicht-Direktivität und auf Erfüllung drängender Potentialität ausgedrückt; vgl. dazu auch Paul R. Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, a.a.O., S. 70 f., 79, wo Tao als Einheit der Welt und im einzelnen Menschen als die persönliche Ungeschiedenheit und so als das Ganzmachende verstanden wird. - Auch Rogers zitiert des öfteren zustimmend Laotse.
vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 164; vgl. ders., Entwicklung und gegenwärtiger Stand meiner Ansichten über zwischenmenschliche Beziehungen, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 20 f.

201) vgl. Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 431; ders., Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 47 f., 193 f., 294 ff. u.ö.; ders., Die Kraft des Guten, a.a.O., S. 275.

202) Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 421.

203) ebd. S. 422.

204) vgl. Carl R. Rogers, A Theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships as Developed in the Client-centered Framework, in: Sigmund Koch (Ed.), Psychology: A Study of Science. Study I. Vol. 3, a.a.O., S. 200: "The term self or self-concept is more likely to be used when we are talking of the person's view of himself, self-structure when we are looking at this gestalt from an external frame of reference"; vgl. Klaus Sander, Einige Gesichtspunkte zur Abgrenzung des klientenzentrierten Konzepts zu anderen psychotherapeutischen Konzepten und zur Beratungssituation, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte

Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 44/45: "In der Auseinandersetzung mit der Umwelt formt sich als organisiertes, bewegliches und konsistentes Konzeptmuster das Selbst heraus".

205) Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 430.

206) vgl. Carl R. Rogers, A Theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships as Developed in the Client-centered Framework, in: Sigmund Koch (Ed.), Psychology: A Study of Science. Study I. Vol. 3, a.a.O., S. 200: Die Termini "S e l f , C o n c e p t o f s e l f , S e l f - s t r u c t u r e ... refer to the organized, consistent conceptual gestalt composed of perceptions ...".

207) ebd.

208) Klaus Sander, Einige Gesichtspunkte zur Abgrenzung des klientenzentrierten Konzepts zu anderen psychotherapeutischen Konzepten und zur Beratungssituation, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 45.

209) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 186.

210) ebd. S. 87.

211) Hier wird die Nähe zu Kierkegaard besonders deutlich; "Die Krankheit zum Tode" ist die Schrift, die Rogers am häufigsten zitiert; vgl. ebd. S. 167, 182 u.ö.

212) Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 430. Als Beispiel für Werte eigener Erfahrung nennt Rogers: "Das ganz kleine Kind kennt Unsicherheit in bezug auf Werteinschätzung kaum. Zur gleichen Zeit, zu der die Bewußtheit 'ich erfahre' zu dämmern beginnt, stellt sich auch die Bewußtheit 'ich mag', 'ich mag nicht' ein. ... 'Ich werde umarmt, und das mag ich'" (ebd.); vgl. auch Charlotte Bühler, Die Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit und in der Psychotherapie, a.a.O., S. 56 ff.

213) vgl. Klaus Sander, Einige Gesichtspunkte zur Abgrenzung des klientenzentrierten Konzepts zu anderen psychotherapeutischen Konzepten und zur Beratungssituation, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 45: "Als Selbstkonzept ist es (sc. das Selbst) ein gelerntes System erfahrener Wahrnehmung mit verhaltens-relevanten, kognitiv-affektiven und

wertenden Qualitäten. Das Selbstkonzept hat die Funktion eines Selektionsapparates, das die Wertung von Außenobjekten im Wahrnehmungsfeld vornimmt und das bewirkt, ob etwas nicht erfaßt, ignoriert oder verzerrt wird. Konkret bedeutet dies: verdichtete vergangene Erfahrungen des Individuums über sich selbst, seine Eigenarten, seine Beziehung zu Anderen, Wertqualitäten".

214) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 96 f.

215) vgl. Carl R. Rogers, A Theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships as Developed in the Client-centered Framework, in: Sigmund Koch (Ed.) Psychology: A Study of Science. Study I. Vol. 3, a.a.O., S. 200.

216) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 49 ff.

217) vgl. Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 434/44. Vielfach erscheinen die Reaktionen des Organismus nicht im eigenen Erleben und können deswegen auch nicht mitgeteilt werden. Sie bleiben dann wie hinter einer aufgesetzten Maske oder einer Fassade, einer falschen Front, versteckt; vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 115 ff.

218) vgl. Carl R. Rogers, Die Kraft des Guten, a.a.O., S. 276: "Vor Jahren betrachtete ich die Kluft zwischen Selbst und Erfahrung, zwischen bewußten Zielen und organismischen Richtungen als etwas Natürliches und Notwendiges, wenn auch Bedauernswertes. Heute glaube ich, daß der einzelne von der Gesellschaft durch Belohnung und Verstärkung zu Verhaltensweisen konditioniert wird, die d e f a c t o eine Perversion der natürlichen Richtung der Selbstverwirklichungstendenz darstellen".

219) Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 434.

220) vgl. Carl R. Rogers, Die Kraft des Guten, a.a.O., S. 271 f., 276 f. Von diesem bewußten Selbst spricht Rogers auch als "Selbstbild"; es ist der Grund der Verzerrung: "Wir können nicht alles sehen, was uns unsere Sinne melden, sondern nur die Dinge, die in unser Selbst-Bild passen"; Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 121; vgl. ebd. S. 87 passim.

221) vgl. Antoine I. M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, a.a.O., S. 93, 329.

222) vgl. Wolfram Lüders, Grundriß der psychologischen Beratung, in: Wege zum Menschen 31 (1979) S. 194 f.

223) vgl. Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 456; vgl. auch Gustav A. Brandt, Psychologie und Psychopathologie für soziale Berufe, a.a.O., S. 17: "Die echte, heile und heilsame Selbsterkenntnis befreit und ist frei von Unsicherheit und Minderwertigkeitsgefühlen. Sie ist aufbauend, sie bedeutet das Finden des eigenen Selbst und das Sich-Bekennen zu diesem Selbst. Sie ist daher zugleich die Voraussetzung für Selbsterziehung, Selbstbeherrschung und S e l b s t v e r w i r k l i c h u n g".

224) vgl. Klaus Sander, Einige Gesichtspunkte zur Abgrenzung des klientenzentrierten Konzepts zu anderen psychotherapeutischen Konzepten und zur Beratungssituation, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 45: "Persönlichkeit (ist) offen, dynamisch, ein sich selbst regulierendes System. In ihm ist die Tendenz zu einer Kongruenz zwischen wahrgenommenen, konzeptualisierten Erfahrungen des Selbstkonzepts mit realen Erfahrungen des Organismus anzunehmen. ... Zusammengefaßt könnte man Persönlichkeit definieren als das Resultat einer dynamischen Auseinandersetzung des individuellen Selbstkonzepts mit den fortlaufend sich ändernden Erfahrungen innerhalb des phänomenalen Feldes. Als anthropologische Aussage kommt hinzu, daß dieser Auseinandersetzung eine Kraft zur Selbstwerdung, Eigenbildung und Selbstgestaltung zukommt".

225) Wolf-Rüdiger Minsel, Praxis der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 20; vgl. Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 425 f.; ders., Die Kraft des Guten, a.a.O., S. 270.

226) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 110 f.

227) vgl. Carl R. Rogers, Die Kraft des Guten, a.a.O., S. 273 f.

228) vgl. ebd. 276 f.

229) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 152. "Selbstkommunikation" ist von destruktiven zu konstruktiven Selbstgesprächen veränderbar; vgl. Hanko Bommert / Ulf Plessen, Psychologische Erziehungsberatung, a.a.O., S. 132 f.

230) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 111; vgl. ebd. S. 120.

231) ebd. S. 164, 167 u.ö. Rogers findet keine bessere Formulierung für die Bezeichnung des Lebenszieles als dieses Kierkegaard-Zitat; vgl. Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, in: ders., Die Krankheit zum Tode und Anderes, a.a.O., S. 40 f.

232) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 116 f.

233) ebd. S. 87.

234) ebd. S. 186.

235) ebd. S. 195; vgl. Paul Tillich, Der Mut zum Sein. Stuttgart 1958, 3. Auflage, S. 119 ff.; vgl. Paul Tillich and Carl Rogers: A Dialogue, in: Pastoral Psychology, Vol. 19 (1968) No. 181, S. 60 f.

236) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 195.

237) Unter dieser Rücksicht vergleicht Rogers das Selbst mit einem Computer, der sich selbst programmiert; vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 190: "Wegen des Elements der Offenheit für Erfahrung könnten alle Fehler, jede Verhaltensweise, die nicht befriedigt, schnell korrigiert werden. Die Berechnungen wären sozusagen ständig im Prozeß der Korrektur, da sie im Verhalten ständig nachgeprüft würden"; vgl. ebd. S. 124, 189 f.

238) vgl. ebd. S. 86 f., 96 ff., 176 u.ö.

239) In diesem Sinn zitiert Rogers Laotse; vgl. ebd. S. 164: "Um zu handeln, muß man s e i n".

240) vgl. Carl R. Rogers, Die Kraft des Guten, a.a.O., S. 274 ff. Das Selbst nicht zu vergegenständlichen, ist für Rogers ein wichtiges Ziel im Prozeß der helfenden Beziehung. Es geht darum, das Selbst aus der Vergegenständlichung zurückzunehmen und ins einfache Dasein zu bringen; vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 151.

241) Die Dissoziation entsteht als Diskrepanz oder "Inkongruenz zwischen Erfahrung und Bewußtsein". Sie wird erst dann erfahren, wenn sie sich zur "Kongruenz auflöst"; der Grad der Störung wird ansichtig, in dem Maße er beseitigt und aufgehoben wird. Die Erkenntnis des Gespaltenseins ist der "Moment seines Verschwindens"; vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 152 f.; vgl. ebd. S. 160.

242) vgl. ebd. S. 152, 158 u.ö.; vgl. auch Gustav A. Brandt, Päda-

gogik und soziale Arbeit. Umrisse einer Erziehungslehre aus mehrdimensionaler Sicht. Neuwied - Berlin 1971, S. 79 f.

243) Diesen Text Laotses zitiert Rogers in: Carl R. Rogers, Entwicklung und gegenwärtiger Stand meiner Ansichten über zwischenmenschliche Beziehungen, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 21.

244) In dieser Formalität der Selbstannahme gibt es gegenüber dem anzunehmenden Inhalt keine Bedingung und keinen Vorbehalt. In die Selbstannahme als solche gehören weder Wertung noch Stellungnahme. Sie ist indifferent gegen Zufriedenheit oder Unzufriedenheit. "An der Wurzel von allem liegt der Akt, durch den ich mich selbst annehme. Ich soll damit einverstanden sein, der zu sein, der ich bin. Einverstanden, die Eigenschaften zu haben, die ich habe. Einverstanden, in den Grenzen zu stehen, die mir gezogen sind"; Romano Guardini, Die Annahme seiner Selbst, a.a.O., S. 14. So entspricht die Selbstannahme der nicht wertenden, warmherzigen, positiven, bedingungslosen Akzeptation in der helfenden Beziehung; vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 47 f. u.ö.; Reinhard und Anne-Marie Tausch, Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 31 ff.

245) Ich kann mich als den von mir zu Akzeptierenden vorstellen und beschreiben; aber ich kann mich nicht noch einmal als den Akzeptierenden in gleicher Weise vorstellen; vgl. Bernhard Welte, Philosophische Meditation über den Personbegriff, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 1, a.a.O., S. 11.

246) Solches Verhalten ist immer ein Ja zu dem, was ist, ein Vertrauen auf die guten organismischen Tendenzen; vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 189 f., 193 f. u.ö. - "Normalität" und die Fähigkeit zur Selbstakzeptation als positives Stehen zur Wirklichkeit sind korrelativ; vgl. ebd. S. 175 f. Vgl. auch Ira Friedman, Phenomenal, Ideal and projected Conceptions of Self, in: Journal of Abnormal and Social Psychology 51 (1955) S. 614: "The results indicate that the normals have positive attitudes toward the self on a realistic basis. The paranoid schizophrenic group revealed positive self attitudes which were reflective of self-enhancing defenses and were based on unrealistic self-appraisal. The neurotic group maintained negative self attitudes based upon a realistic perception of disturbance within the self. Since a positive self concept based upon realistic self-appraisal is essential, according to Rogers, for self-acceptance to exist, only the normal group revealed self-accepting attitudes".

247) Das Selbstverhältnis gelingt in Wahrheit nur, wenn die Differenz zwischen Möglichkeit und Verwirklichung, die Diastase zwischen Sein und Sollen, entsprechend der Diastase zwischen Wollen und wirklichem Können erkannt und akzeptiert wird, indem gesagt wird: "Ich bin schuldig, aber ich darf mit meiner Schuld leben". Solche Erkenntnis ist, durchschnittlich gesprochen, nur möglich im Nach- und Mitvollzug des Akzeptiertwerdens durch den Anderen. Vgl. Ulrich Beer, Mut zum Glück. Richtig entscheiden lernen. Düsseldorf - Wien 1978, S. 20/21: "Selbstbejahung entspringt einer grundsätzlichen, einer existentiellen Entscheidung und ist fast so etwas wie ein Glaubensakt. Sie ruht in einem Gefühl des Urvertrauens und der Geborgenheit in einer positiven Grundeinstellung". Vgl. Otto Friedrich Bollnow, Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis. 2. Teil. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1975, S. 111 ff.; Maurice Friedman, Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 177; Paul Tillich, Der Mut zum Sein, a.a.O., S. 121 ff.

248) Innerhalb der unabdingbaren wesentlichen Bezogenheit gibt es faktisch notwendige Beziehungen wie die Mutter-Kind-Beziehung beziehungsweise die Erzieher-Zögling-Beziehung. In diesen faktischen Beziehungen, in denen der Mensch sich immer schon aufhält, kommt die Unvordenklichkeit der Bezogenheit zum Vorschein.

249) Das in der Selbstannahme Anzunehmende ist zunächst einmal einfach das Gegebene mit all seinen Gegebenheiten: ich selbst der mir Übergebene und die Annahme das mir Aufgegebene; vgl. Romano Guardini, Die Annahme seiner Selbst, a.a.O., S. 5. Die Annahme schließt also ein: "Ich muß auf den Wunsch verzichten, anders zu sein, als ich bin; gar ein Anderer, als der, der ich bin" (ebd. S. 13). Dieser Verzicht auf den Wunsch, anders sein zu wollen, ist die entscheidende Veränderung, die Personalisierung und die Identifizierung, und - von Rogers her - die Entfaltung der eigenen Potentialität. Selbstannahme ist Ermöglichung der Selbstentfaltung und der Selbstverwirklichung.

250) vgl. ebd. S. 11; Charlotte Bühler, Psychologie im Leben unserer Zeit, a.a.O., S. 126, 220, 245.

251) Der Ausdruck bleibt mit Absicht in der Schwebe zwischen der quasi Ich-Du-Beziehung des inneren Dialoges und der realen Ich-Du-Beziehung beziehungsweise der helfenden Beziehung zwischen zwei verschiedenen Personen, die den inneren Dialog trägt. Der "Wirklichkeitsverlust" des Lebens geht aus "Beziehungsmangel hervor und bewirkt solchen gleichermaßen"; vgl. Gerhard Brandl. Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 118.

252) So ist der Mensch der Hörer des Wortes, das er selbst ist; vgl. Jörg Splett, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: Theologie und Philosophie 54 (1979) S. 91.

253) Von Rogers wird dieser Vorgang der Selbstannahme aus Selbstbejahung so erfaßt: "Das Selbst wird zunehmend einfach die subjektive und reflexive Bewußtheit des Erfahrens. Das Selbst ist weitaus seltener ein wahrgenommenes Objekt, meist ein zuversichtlich im Prozeß empfundenes"; Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 156.

254) vgl. Romano Guardini, Die Annahme seiner Selbst, a.a.O., S. 6.

255) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 129. Diese Einung geschieht für Buber vor dem ewigen Du, im "vollkommenen Beziehungsvorgang" (ebd.). Dabei kommt es darauf an, gleichsam Gott einzulassen; vgl. Martin Buber, Der Weg des Menschen, in: Werke III, a.a.O., S. 738.

256) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 138; vgl. ders., Zwiesprache, in: ebd. S. 198; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 181: "Dieses geeinte Ich aber ist nichts anderes als das 'Selbst'".

257) Martin Buber, Reden über das Judentum, in: ders., Der Jude und sein Judentum, a.a.O., S. 104; vgl. Paul R. Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, a.a.O., S. 74 f. Dieses Mißverhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit, Sein und Sollen, Können und Vollbringen, das sich im Leidensdruck zur Erfahrung bringt und so zum Eingehen einer helfenden Beziehung motivieren kann, ist in der Sprache Hegels die Äußerung des "unglücklichen Bewußtseins". Es ist das Bewußtsein der unaufgehobenen Entzweiung, einer verlorenen Einheit des sich widersprechenden Wesens, also der Unwesentlichkeit, "ein Bewußtsein, das e m p i r i s c h ist, sich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das tut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat"; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952, 6. Auflage, S. 157. "Das Bewußtsein des Lebens, seines Daseins und Tuns ist nur der Schmerz über dieses Dasein und Tun..." (ebd. S. 160). Vgl. F. Fulda, Art. "Bewußtsein, unglückliches", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. I, a.a.O., Sp. 905 f.

258) vgl. Martin Buber, Reden über das Judentum, in: ders., Der Jude und sein Judentum, a.a.O., S. 136 f.; Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 32 f.

259) Martin Buber, Nachlese, a.a.O., S. 187.

260) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 112.

261) Martin Buber, Die Erzählungen der Chassidim, in: Werke III, a.a.O., S. 649; vgl. ders., Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, in: ebd. S. 729; so lautete die Lehre von Ssimcha Bunam, den Buber besonders verehrte; vgl. Ernst Simon, Martin Buber, der Erzieher, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 485.

262) vgl. August Faust, Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen. Bd. II. Heidelberg 1932, S. 305: "Das Wort 'mügelich' beginnt schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts sehr verschiedene Bedeutungsnuancen anzunehmen, welche darauf hinweisen, daß die alte Grundbedeutung nicht mehr als maßgebend empfunden wird. ... 'Mügelich' ist nicht nur das, was aus eigener Kraft zustande kommen kann, und was schon jetzt in der 'Macht' eines einzelnen Dinges gleichsam verborgen ist; sondern die Bedeutung dieses Wortes hat sich schon so weit abgeschliffen und verallgemeinert, daß darunter alles verstanden wird, 'was geschehen kann', 'wozu Grund und Recht vorhanden ist', 'was geschehen sollte', 'was recht und billig, geziemend, gehörig und passlich ist'; und nur daneben findet sich noch die ursprüngliche Bedeutung 'vermögend' oder 'Kraft besitzend'".

263) vgl. Georg Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München - Leipzig 1918, S. 20: "Leben ist 'Mehr-als-Leben'"; Leben ist "Sich-über-sich-selbst-Erheben" (ebd. S. 16); vgl. Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 24 f.

264) Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 599; vgl. Hermann Röhrs, Die pädagogischen Ideen Martin Bubers, in: ders. / Ernst Meyer, Die pädagogischen Ideen Martin Bubers, a.a.O., S. 14.

265) vgl. August Faust, Der Möglichkeitsgedanke, Bd. I, a.a.O., S. XI: "Es gibt eben nicht nur einen einzigen Möglichkeitsbegriff, dessen spekulativer Gehalt dann in der Geschichte der Philosophie nur noch entfaltet würde; sondern es gibt viele verschiedene Möglichkeitsbegriffe, die immer neu bestimmt werden je nach der Eigenart des philosophischen Systemes, innerhalb dessen sie stehen und zu dessen Begründung sie ihrerseits doch schon gedient haben".

266) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O.,

S. 116; vgl. Martin Buber, Bilder von Gut und Böse, in: Werke I, a.a.O., S. 640: In ihrem Werden "wird die menschliche Person unausweichlich der Seinskategorie der Möglichkeit inne, die sich ja unter allen Lebewesen eben im Menschen darstellt, dem offenbar einzigen unter den uns bekannten, für den das Wirkliche dauernd vom Möglichen umrandet ist".

267) Wie Verstehen nicht hintergehbar ist, und allem Verstehen schon ein Verstandenhaben vorausliegt, ist auch Duhaftigkeit als Möglichkeit nicht hintergehbar; Duhaftigkeit ist immer schon als geschaffenes Du wirkliches Du. In den vielfältigen Weisen der Begegnung wird aus dieser wirklichen Möglichkeit wirkliche Wirklichkeit. "Die erlebten Beziehungen sind Realisierungen des eingeborenen Du am begegnenden"; Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 96. In der Begegnung zeigt sich, was die Möglichkeit wirklich vermag, zeigt sich ihr Vermögen und ihr Mögen. Dem Anspruch zu genügen, einem Anspruch zu antworten, also als Du zu reagieren, als Du zu agieren, heißt, sich als Du zu bewähren. Nur das sich bewährende Du ist das wirkliche Du. In der Bewährung erlangt das Du seine Wahrheit. "Der Mensch findet die Wahrheit erst wahrhaft, wenn er sie bewährt"; Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 264.

268) vgl. Emerich Coreth, Metaphysik, a.a.O., S. 82 ff., v.a. 101.

269) Werner Faber, Person und Du, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 2, a.a.O., S. 106.

270) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 85.

271) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 368.

272) vgl. Philipp Eggers, Gesellschaftspolitische Konzeptionen der Gegenwart, a.a.O., S. 61 ff.

273) Personsein bedeutet, seine Individualität als Spielraum für ein Wählen-Können innezuhaben, "innerhalb dessen der Mensch von sich selbst her über sich selbst bestimmen kann"; Wilhelm Weischedel, Skeptische Ethik. Frankfurt a.M. 1976, S. 137; vgl. Hans Thomae, Konflikt, Entscheidung, Verantwortung. Ein Beitrag zur Psychologie der Entscheidung. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1974, S. 138 ff. Damit solch eine Wahl erfolgen kann, in der ich mich selbst wähle, muß das zu Wählende gebündelt werden in eine "Gestalt", für oder gegen die ich mich entscheide. "Gestalt" ist Totalisierung und Konzentrierung der Möglichkeiten, Ausbildung einer richtigen existentiellen Alternative, das Entwer-

fen des Bildes von einem selbst; vgl. Romano Guardini, Welt und Person, a.a.O., S. 110 ff.

274) vgl. Martin Buber, Über das Erzieherische, in: Werke I, a.a.O., S. 793: "Die Welt zeugt im Individuum die Person".

275) Das Zu-Wählende erscheint jeweils in der Gestalt der Vorgegebenheit; vgl. Walter Schulz, Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard, a.a.O., S. 44.

276) vgl. Jörg Splett, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: Theologie und Philosophie 54 (1979) S. 91; Johannes Nosbüsch, Das Personproblem in der gegenwärtigen Philosophie, in: Berthold Gerner (Hrsg.), Personale Erziehung, a.a.O., S. 88; vgl. auch 3.1.3.

277) vgl. Wilhelm Weischedel, Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch. Frankfurt a.M. 1958, 2. Auflage, S. 17; Walter Schulz, Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard, a.a.O., S. 43; Philipp Eggers, Der Persönlichkeitsbegriff bei Karl Marx und in der Katholischen Soziallehre, a.a.O., S. 43 ff.; Erich E. Geißler, Erziehung und Verantwortung. Köln 1978, S. 16 ff.

278) vgl. Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, a.a.O., S. 112 ff.

279) vgl. Alfred Schüler, Verantwortung, a.a.O., S. 25: "Verantwortung ist somit als dialogisches Verhältnis richtig gekennzeichnet, wenn auch der andere Dialogpartner nicht im gleichen Maß sichtbar ist wie der Antwortende"; vgl. ebd. S. 29.

280) Martin Buber, Zwiesprache, in: Werke I, a.a.O., S. 191; vgl. ebd. S. 189 f.; ders., Antwort, a.a.O., S. 596 f.; ders., Autobiographische Fragmente, a.a.O., S. 22; Alois Edmaier, Dialogische Ethik, a.a.O., S. 80: "Am ehesten ließen sich Martin Bubers sittliche Auffassungen als Verantwortungsethik kennzeichnen; denn die von ihm in einem ganz wörtlichen Sinn verstandene 'Verantwortung' als dialogisches Geschehen zwischen einem, der Anspruch erhebt, und einem, der Antwort gibt, ist unbestreitbar das Grundprinzip aller seiner ethischen Aussagen".

281) Werner Faber, Person und Du, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 2, a.a.O., S. 103; vgl. ders., Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 94 f.

282) Robert E. Wood, Martin Buber's Ontology. An Analysis of I and Thou. Evanston 1969, S. 60.

283) vgl. Richard Wisser, Verantwortung im Wandel der Zeit, a.a.O., S. 2/10, 141 ff.; Gerhard Wehle, Person und Sache, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 2, a.a.O., S. 121: "Menschliche Personalität aktualisiert sich angesichts des Du und in einem rechten Verhältnis des Menschen zur Welt". Vgl. Joseph Möller, Personsein als Ausgangspunkt und Mitte, in: ebd., Bd. 1, S. 106: "Mit der Offenheit für den Mitmenschen ist die Offenheit für Welt dem Personsein mitgegeben".

284) Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 237 ff.; vgl. Jean Wahl, Martin Buber und die Existenzphilosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 426.

285) Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 246.

286) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 337 f. Als Aufgabe stellt sich, die jeweils als meine Welt erscheinende Welt als unsere gemeinsame Welt zu sehen; Beziehung ist Öffnung des Blicks durch Dialog zum gemeinsamen Weltverstehen und sowohl Voraussetzung der Ausbildung eines gemeinsamen Weltverhaltens wie Hilfe zum Finden des je eigenen Weltverhältnisses; vgl. Bernhard Waldenfels, Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl. Den Haag 1971, S. 132 ff.

287) Diese Welt "bezeichnet den Horizont der Beziehung. Beziehung ist nur möglich innerhalb des auf Totalität angelegten Horizontes Welt. Welt fungiert als Chiffre für den Sinn- und Seinszusammenhang alles Seienden; sie bildet die unbeweisbare und uneinholbare Voraussetzung aller Beziehung"; Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 175.

288) Bernhard Welte, Zum Begriff der Person, in: Heinrich Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen, a.a.O., S. 22; vgl. ebd. S. 21.

289) vgl. Hans Duesberg, Person und Gemeinschaft, a.a.O., S. 227 ff.

290) Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 246.

291) vgl. ebd. S. 249: "Wer einen Meister hat, mag 'sich' ihm übergeben, seine leibliche Person; seine Verantwortung nicht".

292) vgl. Martin Buber, Nachahmung Gottes, in: Werke II, a.a.O.,

S. 1053 ff., v.a. 1060 f.

293) Maurice Friedman, Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 154; vgl. Johannes Nosbüsch, Das Personproblem in der gegenwärtigen Philosophie, in: Berthold Gerner (Hrsg.), Personale Erziehung, a.a.O., S. 82.

294) vgl. Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 235: "Der Einzelne entspricht Gott, wenn er, wie Gott seine Schöpfung göttlich, das ihm zugereichte Stück Welt menschlich umfängt. Er verwirklicht das Bild, wenn er, soviel er personhaft vermag, zu den ihn umlebenden Wesen mit seinem Wesen Du sagt".

295) ebd. S. 245.

296) vgl. ebd. S. 247 f.

297) ebd. S. 248.

298) Martin Buber, Zwiesprache, in: Werke I, a.a.O., S. 190.

299) Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 248.

300) ebd. S. 249; vgl. Jean Wahl, Martin Buber und die Existenzphilosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 423. Die Situation, die zwei Menschen verbindet, kann von beiden sehr unterschiedlich erfahren und beantwortet werden. Buber bestimmt in einem Brief an Frau Olympia von Weizsäcker vom 16.12.1953 die unterschiedliche Erfahrung von Situation als bleibenden Auftrag: "Das gilt dann für das ganze Leben als Möglichkeit für den einen, dem anderen zu helfen, ... des anderen Anteil an der gemeinsamen Situation auf Recht und Falsch zu erschließen ..."; Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. III, a.a.O., S. 355 f. Situation ist der gemeinsame, von Gott gesetzte Ort der Bewährung aneinander und füreinander.

301) vgl. Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 249; Ernst Simon, Martin Buber, der Erzieher, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 497 f.; Maurice Friedman, Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik, in: ebd. S. 157; Friedrich Kümmel, Zum Problem des Gewissens, in: Otto Friedrich Bollnow (Hrsg.), Erziehung in anthropologischer Sicht. Zürich 1969, S. 168 ff., v.a. 178.

302) Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 249; vgl. ebd. S. 250 f.; ders., Antwort, a.a.O., S. 599; Marvin Fox, Einige Probleme in Bubers Moralphilosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 135.

303) vgl. Martin Buber, Schuld und Schuldgefühle, in: Werke I, a.a.O., S. 502.

304) Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 575.

305) "Gewissen ist das lebendige Verantwortungsbewußtsein"; Alfred Schüler, Verantwortung, a.a.O., S. 152. "Gewissen kommt aus der Verantwortlichkeit als Daseinssituation, bekundet diese eindeutig, indem es den Anspruch sichtbar macht und drängt zur existentiellen Stellungnahme im Sinn eines bejahenden Entspruchs"; ebd. S. 153.

306) Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S. 569; zur Auseinandersetzung mit C.G. Jung vgl. ebd. S. 561 ff.; Arië Sborowitz, Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C.G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander. Darmstadt 1956.

307) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 118: "Der freie Mensch ist der ohne Willkür wollende"; vgl. ders., Das Problem des Menschen, in: ebd. S. 312. "Frei im wirklichen Sinn des Wortes ist allein derjenige, der, indem er von sich her will, in ungeschiedener Ursprünglichkeit zugleich vom Du her will, nicht auf abstrakte Normen und Gebote hin, sondern angerufen vom konkret leibhaftigen Du, von der konkreten Situation, vom einmalig erfüllten Augenblick"; Johannes Nosbüsch, Das Personproblem in der gegenwärtigen Philosophie, in: Berthold Gerner (Hrsg.), Personale Erziehung, a.a.O., S. 85.

308) vgl. Martin Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, a.a.O., S.554: "Einen Sinn oder Wert kann man dann glauben, annehmen, als weisendes Licht über das eigne Leben stellen, wenn man ihn gefunden, nicht wenn man ihn erfunden hat; er kann mir enträtselnder Sinn, richtunggebender Wert nur sein, wenn er mir in meiner Begegnung mit dem Sein offenbar geworden ist, nicht wenn ich ihn mir unter den vorhandenen Möglichkeiten frei gewählt habe und ich etwa noch mit etwelchen Mitmenschen ausgemacht habe: Das soll von nun an gelten".

309) ebd. S. 575.

310) ebd. S. 570; vgl. ders., Antwort, a.a.O., S. 597. Aus dem Eige-

nen, aus dem jedem Menschen Aufgetragenen gilt es also zu leben. "Dieses Einzige und Einmalige ist es, was jedem vor allem auszubilden und ins Werk zu setzen aufgetragen ist, nicht aber, noch einmal zu tun, was ein anderer, und sei es der größte, schon verwirklicht hat"; Martin Buber, Der Weg des Menschen nach der chassidischen Botschaft, in: Werke III, a.a.O., S. 720. Es ist "nicht Getanes (zu) tun, sondern das zu Tuende" (ebd. S. 719). Es gilt vielmehr, sich der Neuartigkeit und Einmaligkeit der eigenen Existenz bewußt zu werden; sie zu übernehmen und zu erfüllen ist die heilige Pflicht. "Mit jedem Menschen ist etwas Neues in die Welt gesetzt, was es noch nicht gegeben hat, etwas Erstes und Einziges. ' Pflicht ist es jedermanns in Israel zu wissen und zu bedenken, daß er in der Welt einzig in seiner Beschaffenheit ist, und es ist noch kein ihm Gleicher auf der Welt gewesen, denn wäre schon ein ihm Gleicher auf der Welt gewesen, er brauchte nicht auf der Welt zu sein' " (ebd. S. 719). "Und mit noch größerer Eindringlichkeit ist dasselbe von Rabbi Sussja ausgesprochen worden, als er kurz vor dem Tode sagte: ' In der kommenden Welt wird man mich nicht fragen: ' Warum bist du nicht Mose gewesen? ' Man wird mich fragen: ' Warum bist du nicht Sussja gewesen? ' " (ebd. S. 720).

311) vgl. Martin Buber, Zwiesprache, in: Werke I, a.a.O., S. 190.

312) Martin Buber, Über Charaktererziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 828.

313) ebd.

314) ebd. S. 828/29. Buber bestimmt das Verhalten im Kräftefeld des problematischen Verhältnisses zwischen Grundsatz und Situation. Nur im Blick auf diese Problematik ist das "Wesen der wahren Norm", der mich einfordernden Norm, zu bestimmen, "die nicht unsern Gehorsam, sondern uns selber fordert"; Martin Buber, Autobiographische Fragmente, a.a.O., S. 7.

315) Martin Buber, Über Charaktererziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 829.

316) Im Handeln, im Sich-Verhalten, also in der Situation, in der es auf die Entscheidung ankommt, ob und wie ein Anspruch erfüllt wird, muß die Antwort zu dem Anspruch, der mehrere Antwortmöglichkeiten zuläßt, und zum Handelnden, der vielerlei Alternativen sieht, passen; sie sollten ihm, der sich durch diese Entscheidung selbst weiterbestimmt, entsprechen; vgl. Wolfgang Kluxen, Diskussion, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 2, a.a.O., S. 224.

317) vgl. Arië Sborowitz, Beziehung und Bestimmung, a.a.O., S. 83/84: "Die Bestimmung ist selbst zutiefst Beziehung: deshalb, weil der Mensch ein werdender Mensch und weil so d a s e i g e n e S e l b s t s e i n i n t i m s t e s D u ist. So ist die Bestimmung eine Aufgabe der Selbst-Beziehung. Und zugleich ist die Bestimmung Beziehung".

318) Wolfgang Kluxen, Zum Personverständnis in der philosophischen Ethik, in: Josef Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Bd. 2, a.a.O., S. 14.

319) ebd. S. 15.

320) Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 259.

321) vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 359: "Existenz ist der Übergang von der Möglichkeit im Geist zur Wirklichkeit in der Ganzheit der Person"; vgl. James Mundackal, The Dialogical Structure of Personal Existence according to Martin Buber, a.a.O., S. 156. - In der Wahl geschieht also die Konkretion als Synthese aus Freiheit und Notwendigkeit. Diese Synthese bedeutet, sich im Reich der Kausalität zu wissen und zu bleiben, - und gleichzeitig, daß dieses Bleiben und Handeln als Entsprechung zum Willen Gottes eine Bejahung der Wirklichkeit und die Übernahme der Verantwortung ist. Bleiben und Sprung bringen erst die Synthese zusammen. "Dadurch werden das Handeln und die Wahl das Durchgangstor zur Welt der Freiheit"; Peter P. Rohde, Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek b. Hamburg 1959, S. 162/63. Nur so wird die Freiheit, daß sie sie selbst ist. "Die Freiheit ist, oder sie ist nicht. Man ist in der Freiheit und handelt somit spontan als freies Wesen, oder man ist außerhalb der Freiheit und drüben in der Welt der Möglichkeiten. Die Freiheit ist etwas ganz und gar Konkretes, sie ist die Welt, die man in jedem Augenblick und durch ständiges Wählen zu Wirklichkeit macht" (ebd. S. 163). Erst im Eintreten in die wirkliche Beziehung, die wirkliche Entsprechung, durch das wählende Ja entgeht der Mensch dem Möglichkeitswirbel, ist er frei, ist er Person, ist er wirklich.

322) Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 260; vgl. ders., Bilder von Gut und Böse, in: ebd. S. 640 f. Für den, der die Endlichkeit aus Entschiedenheit für diese Gestalt nicht will, wird "die unabmessbare Weite des Möglichen zur Ortlosigkeit"; Romano Guardini, Die Annahme seiner selbst, a.a.O., S. 20.

323) Das Erringen der Richtung aus der Unendlichkeit der Möglichkeiten spielt schon sehr früh im Denken Bubers eine Rolle: "Richtung ist jene Urspannung einer Menschenseele, die sie bewegt, jeweilig aus der Unendlichkeit des Möglichen dies und kein andres zu wählen und tuend zu verwirklichen. So streift denn die Seele das Netz der Richtungen, das Netz des Raumes und der Zeit, der Ursachen und der Zwecke, der Subjekte und der Gegenstände, sie streift das Netz der Richtungen und nimmt nichts mit als die Magie ihrer Richtung. ... Unselig ist der ungerichtete Mensch, der der Richtung bedarf und ihrer entbehren muß, der Unmächtige. Mächtig aber ist sie, die gerichtete Seele"; Martin Buber, Daniel, in: Werke I, a.a.O., S. 17; vgl. Paul R. Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, a.a.O., S. 70 f.

324) Martin Buber, Bilder von Gut und Böse, in: Werke I, a.a.O., S. 643.

325) vgl. Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 260.

326) ebd.

327) vgl. Martin Buber, Bilder von Gut und Böse, in: Werke I, a.a.O., S. 622.

328) ebd. S. 623.

329) vgl. Christian Schütz, Verborgenheit Gottes, a.a.O., S. 97 ff.

330) vgl. Martin Buber, Bilder von Gut und Böse, in: Werke I, a.a.O., S. 625; ders., Ich und Du, in: ebd. S. 113.

331) Martin Buber, Bilder von Gut und Böse, in: Werke I, a.a.O., S. 624.

332) ebd. S. 623.

333) ebd. S. 624.

334) ebd. S. 626; vgl. Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 62 f.; René Goetschi, Der Mensch und seine Schuld. Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge. Zürich - Einsiedeln - Köln 1976, S. 201 f.

335) Martin Buber, Bilder von Gut und Böse, in: Werke I, a.a.O., S. 626; vgl. ders., Über Charaktererziehung, in: ebd. S. 829.

336) Carl R. Rogers, Die Kraft des Guten, a.a.O., v.a.S. 265 ff.; ders., Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 177 f.

337) Das Selbst darf kein "geschlossenes System" sein; Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 369. Das Böse besteht darin, bei sich zu bleiben; Maurice Friedman, Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 162. "Das charakteristische Merkmal des Bösen ist so die Vereinzelung und Isolierung einer Person in ihren wesentlichen, für ihr eigentliches Sinn-bestimmtes Leben grundlegenden und konstitutiven Strukturen, d.h. ihre existenzial-personale I s o l i e r u n g . Darin liegt zugleich auch schon der dem Bösen immanente Strafcharakter beschlossen: Das jeweilige Individuum wendet sich sozusagen in erster Linie gegen sich selbst und muß diese Verkehrung an und in sich primär ausleiden"; Harald Holz, Personalität als Wesen und Geschichte, a.a.O., S. 129.

338) Buber kennt "zwei Grundtypen des Bösen", das Böse aus Entscheidungslosigkeit und das Böse aus Entscheidung; vgl. Martin Buber, Bilder von Gut und Böse, in: Werke I, a.a.O., S. 621, 637.

339) ebd. S. 641; vgl. ders. , Antwort, a.a.O., S. 617; ders., Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, in: Werke III, a.a.O., S. 724.

340) vgl. Martin Buber, Reden über das Judentum, in: ders., Der Jude und sein Judentum, a.a.O., S. 53 ff.; ders., Die jüdische Mystik, in: Werke III, a.a.O., S. 16; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 182.

341) Martin Buber, Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, in: Werke III, a.a.O., S. 725; vgl. Johannes Ernst Seiffert, Das Erzieherische in Martin Bubers chassidischen Anekdoten. Takatsuki 1963, S. 10.

342) Die Umkehr findet ihren Ausdruck in der "Reue" als kritischer Stellungnahme zum bisherigen Weg, die zu einer vertieften Form der Selbstannahme führt; vgl. Romano Guardini, Die Annahme seiner selbst, a.a.O., S. 20 f. - Deutendes Erfassen und Verstehen beugt sich nicht nur über ein Ereignis, um dessen Sinn zu erfassen - oder erst zu bestimmen; es sieht zumeist - um Verstehen bemüht - "Fakten und Korrelationen von Fakten" nicht als "eine festliegende Kette von Ereignissen", sondern differenziert gewesene Möglichkeiten, Situationen der Wahl und Entscheidung, das "Andersgewesenseinkönnen der Vergangenheit", "die unbestimmte Offenheit der Zukunft", also: Nichtwirkliches, Unerfülltes, Schuldiggebliebenes, Nurmögliches, faktisch Gesche-

henes; Detlev von Uslar, Das Problem der Deutung in der Psychologie, in: Rüdiger Bubner / Konrad Cramer / Reiner Wiehl (Hrsg.), Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze II: Sprache und Logik. Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften. Tübingen 1970, S. 339 f.

343) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 149; vgl. ders., Schuld und Schuldgefühle, in: ebd. S. 502; ders., Antwort, a.a.O., S. 634; Maurice Friedman, Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 167 f.; Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, a.a.O., S. 127 f.

344) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 150; vgl. ders., Die Erzählungen der Chassidim, in: Werke III, a.a.O., S. 641, wo Buber vom Rabbi Bunam berichtet: "Die große Schuld des Menschen sind nicht die Sünden, die er begeht - die Versuchung ist mächtig und seine Kraft gering! Die große Schuld des Menschen ist, daß er in jedem Augenblick die Umkehr tun kann und nicht tut".

345) vgl. Maurice Friedman, Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 49; Martin Buber, Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, in: Werke III, a.a.O., S. 719 f.

346) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 363; vgl. ebd. S. 368: "Gewiß wird auch manchem im Laufe seines Lebens eine Möglichkeit dazu gegeben, die er nicht daseinsmäßig erfüllt; er gewinnt Relationen, die er nicht verwirklicht, d.h. von denen er sich nicht ausschließen läßt; er verschleudert das kostbarste, unersetzlichste, das jeweils einmalig dargebotene Material; er lebt an seinem Leben vorbei". Dann wird "der Mensch ... sich selber fremd, wenn ihm der Mitmensch fremd bleibt (weil dieser es will oder weil jener es will), wenn seinem Dasein die Möglichkeit des Dialogischen fremd ist ..."; Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 85.

347) vgl. Eva Biermann-Ratjen / Jochen Eckert / Hans Joachim Schwartz, Gesprächspsychotherapie. Verändern durch Verstehen. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1979, S. 12 f.

348) vgl. Edward V. Stein, Schuld im Verständnis der Tiefenpsychologie und Religion. Olten - Freiburg i.Br. 1978, S. 17: "Schuld beginnt mit Liebe, ist unmöglich ohne Liebe und wird paradoxerweise auch nur durch Liebe geheilt. Schuld ist die schlimmste und zugleich eine der hoffnungsvollsten Gegebenheiten für den

Menschen. Sie ist die Erfahrung von Leben, das gegen sich selbst gerichtet ist".

349) Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, a.a.O., S. 312. - Der Mensch hat Anteil an Endlichkeit und Unendlichkeit als die zwiefältige Natur seines existentiellen Prozesses; vgl. Maurice Friedman, Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 13. Dies macht seine Einzigartigkeit aus (vgl. ebd. S. 15). Weil er an Endlichkeit und Unendlichkeit Anteil hat, ist er von Potentialität bestimmt. Aufgrund dieser Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit ist der Mensch nur faktisch, aber nicht wesentlich begrenzt (ebd. S. 15).

350) Buber sieht diesen Prozeß als Weg, als Tat, als Werden, als Aufgabe und erfährt daran die Gottebenbildlichkeit des Menschen; vgl. Martin Buber, Mein Weg zum Chassidismus, in: Werke III, a.a.O., S. 967 f.

351) vgl. Maurice Friedman, Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 15.

352) vgl. Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 219.

353) Harald Holz, Personalität als Wesen und Geschichte, a.a.O., S. 35, Anmerkung 26.

354) ebd. S. 37.

355) vgl. Bernhard Welte, Zum Begriff der Person, in: Heinrich Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen, a.a.O., S. 15.

356) So läßt Kierkegaard im Brief des B an A den Übergang vom Aesthetischen zum Ethischen bestimmen; vgl. Sören Kierkegaard, Entweder - Oder, a.a.O., S. 704 ff.

357) Walter Schulz, Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard, a.a.O., S. 42; vgl. Romano Guardini, Die Annahme seiner selbst, a.a.O., S. 8: "Ich habe mich nicht, sondern bin unterwegs zu mir".

358) Dieser Punkt wird von Kierkegaard im Bild des "Sprunges" gesehen; vgl. Walter Schulz, Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard, a.a.O., S. 43: "Die Selbstwahl ist das Sich-ergreifen als Freiheit, der Sprung in die Freiheit, der aus der Freiheit geschieht".

359) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 128; vgl. ebd. S. 42; Johanna Herzog-Dürck, Menschen als Wagnis, a.a.O., S. 300: "Identität ist und bleibt bei aller inneren Gewißheit des Gründens, die sie dem Menschen gibt, ein geheimnisvoller Begriff; sie ist unabschließbare Dynamik, die ohne das Person-sein, das seine Geschichtlichkeit annimmt, nicht denkbar ist".

360) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 128; vgl. Agnes Wild, Die Persönlichkeitstheorie von Rogers und die Ziele des psychotherapeutischen Handelns, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspschotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 70/71.

361) Sören Kierkegaard, Unwissenschaftliche Nachschrift, in: ders., Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift. Unter Mitwirkung von Nils Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. Köln 1959, S. 215; vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 172.

362) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 164 ff.

Anmerkungen zu Kapitel 4.

1) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 77.

2) vgl. James Mundackal, The Dialogical Structure of Personal Existence According to Martin Buber, a.a.O., S. 219: "The disturbance that brings the patient to the therapist is the failure in inter-personal relationship between the patient and others and hence the healing of the patient can be brought about only by healing the wounds in interpersonal relationship by which the patient regains a real sense of security, recognition, confidence and freedom".

3) vgl. Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 147/48: "Das Waterloo vieler unerfahrener Berater ist der Klient, der sein Problem darlegt, und dann verlangt: 'Und jetzt sagen Sie mir, was ich tun soll'. Immer wieder stellt sich heraus, daß solche Klienten im Grunde keine Antwort haben wollen". Der Berater wird bald erkennen, "daß eine derartige Frage entweder in der Hoffnung gestellt wird, daß der Berater die Partei des Klienten ergreift und die Antwort gibt, die dieser akzeptieren will, oder daß sie gestellt wird, um den Berater als Symbol für Feindseligkeiten zu benutzen, falls eine Antwort gegeben wird, die emotionell nicht akzeptiert ist"; vgl. ebd. S. 207.

4) Medard Boss gewinnt aus dem Seinsdenken Heideggers die entscheidende Einstellung ehrfürchtigen Sein- und Gewähren-lassen-Könnens, aus der heraus er in der helfenden Beziehung "das ihm Begegnende in dessen eigener Würde und Unversehrtheit sein und gelten lassen" kann. Denn er begreift "sich als der vom Sein selbst in Anspruch genommene Lichtungsbereich, in den hinein das Anwesende zum Vorschein und zur Entfaltung des ganzen Reichtums seines je eigenen Wesensgehaltes gelangen kann"; Medard Boss, Martin Heidegger und die Ärzte, in: Günther Neske (Hrsg.), Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift. Pfullingen 1959, S. 290.

5) vgl. Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 123; ders., Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 75.

6) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 77.

7) vgl. Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 38/50; ders., Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 131/86; Antoine I. M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, a.a.O., S. 30 f.; Reinhard und Anne-Marie

Tausch, Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 211 ff.; Robert R. Carkhuff, Helping and Human Relations. A Primer for Lay and Professional Helpers. 2 Vol. New York 1969, Vol. 2, S. 315 ff.

8) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 136.

9) ebd. S. 138.

10) ebd.

11) ebd. S. 140.

12) ebd. S. 141.

13) ebd.

14) vgl. ebd. S. 142.

15) ebd. S. 144.

16) ebd. S. 146.

17) ebd. S. 150.

18) ebd. S. 151.

19) ebd. S. 152.

20) vgl. ebd. S. 154.

21) ebd. S. 157.

22) vgl. Carl R. Rogers, The Therapeutic Relationship: Recent Theory and Research, in: Australian Journal of Psychology 17, 2 (Sydney 1965) S. 96/99; Reinhard und Anne-Marie Tausch, Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 29 ff.; Hanko Bommert, Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 66 ff.; Helmut Stich, Kernstrukturen menschlicher Begegnung. Ethische Implikationen der Kommunikationspsychologie. München 1977, S. 31 ff., 121 ff., 151 ff.

23) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 276. - Es kommt darauf an, "daß er dem Menschen, dem er sich mitteilt, an seinem Sein teilzunehmen gewähre. Auf die Authentizität des Zwischenmenschlichen kommt es an; wo es sie nicht gibt, kann auch das Menschliche nicht authentisch sein"; Martin Buber, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Werke I,

a.a.O., S. 275; vgl. ebd. S. 274.

24) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 333.

25) vgl. ebd.

26) ebd. S. 277.

27) vgl. ebd. S. 75.

28) ebd. S. 277.

29) vgl. ebd. S. 277 f., 75.

30) vgl. ebd. S. 84 ff.

31) vgl. ebd. S. 92 ff.

32) ebd. S. 334; vgl. ebd.: "Das heißt, der Prozeß der Therapie findet in einem gewissen Maße in jedem statt, und in gleichem Maße werden sich bei jedem die Therapieergebnisse einstellen: eine Persönlichkeitsveränderung in Richtung auf größere Einheit und Integration; weniger Konflikt und mehr verfügbare Energie für eine effektive Lebensweise; Verhaltensänderung in Richtung auf größere Reife".

33) vgl. Martin Buber, Über Charaktererziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 820; ders., Nachlese, a.a.O., S. 183 f.; Wolf-Rüdiger Minsel, Praxis der Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 74.

34) vgl. Berta Dejung, Dialogische Erziehung, a.a.O., S. 72.

35) vgl. Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 144. Vertrauen wird aus Verantwortung geschenkt. Vertrauen ist Antwort in einem doppelten Sinn: Antwort auf die Anfrage des Anderen: "Kannst Du mir helfen?"; und Antwort auf die Frage, die in der Situation steckt: "Wie ist ihr zu entsprechen?". "'Verantwortung' in unserem Verständnis bedeutet die Forderung, sich auf den Mitmenschen einzulassen, ihm ohne Vorbehalte Antwort zu geben, seine Fragen, durch die er sich von sichernder Eingepaßtheit lossagt, nicht durch inhaltliche Mitteilungen zu verfehlen, sich ihm gegenüber im ganzen als vertrauenswürdig zu erweisen"; Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 74/75.

36) vgl. Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, a.a.O., S. 62: "Mit 'Vertrauen' meine ich das, was man im allgemeinen als ein Gefühl des Sich-Verlassen-Dürfens kennt, und zwar in Bezug auf

die Glaubwürdigkeit anderer wie die Zuverlässigkeit seiner selbst".

37) vgl. Hans Lipps, Die Verbindlichkeit der Sprache. Frankfurt a. M. 1958, 2. Auflage, S. 14, Anmerkung 6: "Die Sicherheit des Vertrauens liegt ... in dem Verhältnis, in dem man hier zu dem anderen steht, mit dem man als vertrauend, sich auf ihn verlassend, insofern v e r b u n d e n ist".

38) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 80: "Für den Therapeuten ist es jedes Mal ein neues Wagnis, eine Beziehung einzugehen". Rogers berichtet aus eigener Erfahrung: "Ich setze mich selbst aufs Spiel; denn wenn das, was sich bei der Vertiefung der Beziehung entwickelt, ein Mißerfolg, eine Regression, oder eine Zurückweisung meiner selbst und der Beziehung ist, dann spüre ich einen Verlust meiner selbst oder eines Teils dieses Selbst. Dieses Risiko ist zeitweilig sehr real, und ich erfahre es sehr eindringlich" (ebd. S. 199).

39) Otto Friedrich Bollnow, Wesen und Wandel der Tugenden, a.a.O., S. 178. Das Risiko gehört zur Vertrauensstruktur der helfenden Beziehung. "Partner, die sich einander an-vertrauen, riskieren bewußt in deckungsloser Offenheit einander zu begegnen ... . Während ein Vertrauen dieser Art schöpferisch wirkt, Über-sich-hinaus-Gehen ermöglicht, vergiftet Mißtrauen die Seele und führt schließlich dazu, daß mitmenschliche Beziehung immer mehr nur dem Aspekt eigenen Nutzens und äußerlichem Scheinen und Beeindrucken unterstellt wird"; Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 40/41.

40) Bollnow spricht von "Gunst" und "Gnade"; vgl. Otto Friedrich Bollnow, Wesen und Wandel der Tugenden, a.a.O., S. 182; vgl. Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 145.

41) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 64.

42) vgl. Otto Friedrich Bollnow, Wesen und Wandel der Tugenden, a.a.O., S. 181: "Das Verhältnis des Kindes zur Mutter ist darum so wichtig, weil es sich in ihr nicht um einen beliebigen einzelnen Menschen handelt, sondern weil dieser Mensch, die Mutter, für das Kind noch die Welt im ganzen repräsentiert, so daß im vertrauten Bezug zu ihr zugleich die Sinnhaftigkeit der Welt im ganzen eingeschlossen ist. ... Menschliches Leben kann grundsätzlich nur gesund bleiben, wenn es von einem solchen allgemeinen Seins- und Lebensvertrauen getragen ist; es zerfällt, wo dieses verlorengeht". Dann muß es in der helfenden Beziehung gewonnen

werden. Martin Buber, Über das Erzieherische, in: Werke I, a.a.O., S. 803, schreibt: "Vertrauen, Vertrauen zur Welt, weil es diesen Menschen gibt - das ist das innerlichste Werk des erzieherischen Verhältnisses". Vgl. Gerhard Huber, Menschenbild und Erziehung bei Martin Buber. Zürich 1960, S. 21: "Die wesentliche personale Leistung des Erziehers ist, für das Kind wirklich d a z u s e i n . Daß es Menschen gibt, die für ihn da sind, ist die grundlegende Erfahrung, die der Heranwachsende machen muß. Aus dieser Erfahrung wächst das Vertrauen, Vertrauen zur Welt, zu den Menschen in ihr - jene Haltung, die den Heranwachsenden befähigt, selbst in Beziehung zu treten, selbst die Tiefe dialogischer Wirklichkeit zu gewinnen. Der Erzieher ist die Person, durch deren Dasein für den Zögling dies Vertrauen gestiftet oder durch deren Versagen es verschüttet wird"; vgl. auch Berta Dejung, Dialogische Erziehung, a.a.O., S. 72 ff.

43) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 175 f.

44) Carl R. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 18; vgl. ders., Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 66, 93 f.; Klaus Dörner / Ursula Plog, Irren ist menschlich oder Lehrbuch der Psychiatrie/Psychotherapie, a.a.O., S. 301. Rogers Vertrauen ist ein Vertrauen auf die Werdekraft des Menschen: "Real trust in the process of the individual, as being b e c o m i n g ... which one most deeply is"; Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 183.

45) vgl. Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 41: "Mißtrauen projiziert eigene Beziehungslosigkeit; die überbetonte Äußerung der Überlegenheit, das Beharren auf der Richtigkeit des Gesagten oder Getanen, der Abbruch des Dialogs zugunsten des Monologs ... verbergen nur schlecht den Zweifel am eigenen Wert".

46) Martin Buber, Über Charaktererziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 821.

47) Otto Friedrich Bollnow, Neue Geborgenheit, Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart - Köln 1945, S. 20, bemerkt dazu: "Wir gehen ... von der Feststellung aus, daß ein solches Seinsvertrauen die notwendige Vorbedingung für alles menschliche Leben ist. Der Verlust des Seinsvertrauens führt notwendig zur Verzweiflung".

48) Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 621.

49) Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O.,

S. 419/20; vgl. ebd. S. 423: "In seinem Sein bestätigt will der Mensch durch den Menschen werden und will im Sein des andern eine Gegenwart haben. Die menschliche Person bedarf der Bestätigung, weil der Mensch als Mensch ihrer bedarf. ... Aus dem Gattungsreich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgeborenen Chaos umwittert, schaut er heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins". vgl. auch Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 76 ff.; Wolf-Dieter Gudopp, Martin Bubers dialogischer Anarchismus. Bern - Frankfurt a.M. 1975, S. 32 f.

50) vgl. Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 88 f.

51) Für Franz Rosenzweig ist dieses Wort das Urwort der Sprache; es ist identisch mit dem Anfang überhaupt; es ist das Ja zum Sein; vgl. Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, a.a.O., I S. 37 ff.

52) Es gibt eine Einschränkung der Akzeptation, eine Unfähigkeit zur Beziehung, an der die Grenze menschlicher Endlichkeit erfahren wird: "Daß dem Menschen widerfährt, zu seinem menschlichen Gegenüber das Grundwort, das stets eine Bejahung des angesprochenen Wesens einschließt, nicht sprechen zu können, entweder den andern oder sich selbst ablehnen zu müssen: das ist die Schranke, an der das In-Beziehung-treten seine Relativität erkennt und die erst mit dieser aufgehoben wird"; Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 88/89; vgl. ders., Antwort, a.a.O., S. 622. In der Erfahrung der Grenze, im Erleiden des Nicht-Könnens und im Leiden-Machen durch das Nicht-Können wird die Relativität menschlicher Beziehungsfähigkeit bloßgestellt; doch es bleibt der Raum einer Hoffnung auf das Ja des absoluten ewigen Du, das, weil es nie zu einem Es werden kann, in unbeschränkter Beziehungswirklichkeit geglaubt wird; und diesem Glauben verstummt das Ja zum Menschen, zu jedem einzelnen Menschen nie.

53) James Mundackal verwischt diesen Unterschied; vgl. James Mundackal, The Dialogical Structure of Personal Existence According to Martin Buber, a.a.O., S. 219: "Buber's reflections on psychotherapy have been confirmed by the theory of Client Centred Therapy of Carl Rogers who holds that the counsellor must accept the client with respect as a person of worth. Both Rogers and Buber hold that it is important for the healing that the patient knows himself to be understood, accepted and confirmed by the therapist".

54) Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 169. Unter dem Einfluß der Psychoanalyse zieht Paul Tillich den Ausdruck "acceptance" dem Terminus "forgiveness" vor, weil letzterer ein Überlegenheits- und Unterlegenheitsverhältnis herstellt; vgl. Paul Tillich and Carl R. Rogers, A Dialogue, in: Pastoral Psychology Vol. 19 (1968) No. 181, S. 59. Buber kennt die Akzeptation als die Form der großen Liebe: "Ich weiß . . . aus direkter und indirekter Erfahrung, daß die große Liebe zu einem wirklich existierenden Wesen in sich anders beschaffen, qualitativ anders ist als die - sei es auch dichterisch beschwingte - Liebe zu einem Phantasiegebild. Die erste nenne ich die totale Akzeptation: Man nimmt den Anderen an, wie er ist, man nimmt ihn ganz an, wie er auch sei. Von dieser Art von Liebe weiß ich zu sagen, daß sie für Dasein zeugt. Die andere, die illusionierende, kann weder so annehmen noch kann sie so Zeugnis ablegen"; Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 611.

55) Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 177.

56) vgl. 3.6.

57) Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 181.

58) Buber in: ebd. S. 183.

59) Buber in: ebd. S. 183. "Ich sage Ja zu der Person, die ich bekämpfe, partnerisch bekämpfe ich sie, ich bestätige sie als Kreatur und als Kreation, ich bestätige auch das mir entgegen Stehende als das mir gegenüber Stehende. Freilich hängt es nun von jenem ab, ob zwischen uns ein echtes Gespräch, die zu Sprache gewordene Gegenseitigkeit aufkommt"; Martin Buber, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Werke I, a.a.O., S. 278; vgl. ders., Antwort, a.a.O., S. 619 f.; Jochanan Bloch, Die Aporie des Du, a.a.O., S. 181. Aus diesem Grunde macht Gerda Sutter auf den Unterschied von Akzeptation und Billigung aufmerksam; vgl. Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 162. Häufig wird als Mangel der Konzeption von Rogers die Unzulässigkeit einer kritischen Einstellung angesehen, wie sie durch die Haltung bedingungsloser Akzeptation verursacht ist; vgl. Joel Kovel, Kritischer Leitfaden der Psychotherapie, a.a.O., S. 129.

60) Buber spricht von "best" und "worst"; vgl. Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 180.

61) Buber rechnet mit dem Zwiespalt in der Tiefe des Menschen, in der der Kampf zwischen Gut und Böse ausgetragen werden muß. Das gelingt in der Entscheidung für "das menschlich Rechte", das "ist der in der Einen Richtung gerichtete Dienst an dem nur eben so weit als dazu nottut zu ahnen gegebenen Ziel der Schöpfung; das menschlich Rechte ist ja der Dienst des Einzelnen, der die mit ihm schöpferisch gemeinte rechte Einzigkeit verwirklicht. In der Entscheidung die Richtung annehmen bedeutet somit: die Richtung auf den Punkt des Seins nehmen, an dem ich, den Entwurf, der ich bin, an meinem Teil ausführend, dem meiner harrenden Gottesgeheimnis meiner erschaffenen Einzigkeit begegne"; Martin Buber, Bilder von Gut und Böse, in: Werke I, a.a.O., S. 649/50. Damit ist also ein Dreifaches erwählt: der Gehorsam auf Gottes Stimme, der Richtungssinn der Schöpfung, die Erfüllung der eigenen, nur so einzig wahren und bewahrheiteten "Existenz" (ebd. S. 650). Denn nur dann versteht er "die einzige Richtung als die Richtung zu Gott", und Gott ist "nicht eine Projektion meines Selbst oder dergleichen, sondern" mein Schöpfer, der "Urheber meiner Einzigkeit, die innerweltlich unableitbar ist. ... Daß ein einmaliges Menschenwesen erschaffen ist, bedeutet, daß es nicht zu einem bloßen Dasein, sondern zur Erfüllung einer Seinsintention ins Sein gesetzt ist, einer Seinsintention, die personal ist, aber nicht im Sinn einer freien Entfaltung unendlicher Sonderheiten, sondern einer Verwirklichung des Rechten" (ebd. S. 649). Wegen dieser, nur in der wählenden Entscheidung zu bestehenden Kampfsituation zwischen Gut und Böse reicht für Buber die bedingungslose Akzeptation, die bloße Annahme (acceptance) des Anderen in seiner auf die Erreichung des Guten gerichteten inneren Selbstmächtigkeit seiner Potentialität nicht aus.

62) vgl. Buber in: Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 180/81: "We can strengthen, or we can help him strengthen, the one positive pole. And perhaps we can even strengthen the force of direction in him because this polarity is very often directionless. It is a chaotic state. We could bring a cosmic note into it. We can help put order, put a shape into this. Because I think the good, what we may call the good, is always only direction. Not a substance".

63) Grete Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus, a.a.O., S. 168/69. vgl. Buber in: Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 183: "I have to do with the problematic in him. And there are cases when I must help him against himself". Dabei räumt Buber die Möglichkeit ein, sich immer wieder zu irren: "We can be mistaken again and again" (ebd. S. 182). Bei dieser Bestärkung des Guten geht es um die Aufarbeitung "dissoziierter Elemente".

Dabei handelt es sich darum, am Anderen und im Anderen zu arbeiten, Einfluß zu gewinnen, und so eine wirkliche Veränderung zu erreichen: eine radikale Änderung der Substanz durch eine einzigartige Zusammenarbeit; vgl. Martin Buber, Nachlese, a.a.O., S. 178.

64) Buber in: Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 182; vgl. Maurice Friedman, Introductory Essay, in: ebd. S. 39.

65) vgl. Rogers in Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 182.

66) vgl. ebd. S. 180; Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 99 ff.

67) vgl. Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 182. Wahre Bestätigung bedeutet, daß ich diesen meinen Partner als ihn selbst bestätige, sogar wenn ich ihm entgegentrete: "True confirmation means that I confirm my partner as this existing being even while I oppose him"; Maurice Friedman, Introductory Essay, in: ebd. S. 28. Diese Bestätigung geschieht durch Vergegenwärtigung. Vergegenwärtigung gelingt in der Kraft der Realphantasie, die sich nicht auf alles Mögliche, sondern auf diesen Partner in seiner Ganzheit, Einheit und Einzigartigkeit richtet (vgl. ebd. S. 29). Solche bestätigende Vergegenwärtigung kann nur in einer gemeinsamen Situation gelingen. Dies bedeutet für die helfende Beziehung, daß sie als gemeinsame Lebenssituation angesehen werden muß und weder Sonderbezirk noch Schonraum ist.

68) Obwohl von Beratung und Erziehung vermutet und vorausgesetzt wird, daß sie Anweisungen geben sollten, ist ihnen nach Buber nur erlaubt, die Richtung zu weisen. "Die Richtung soll man vom Lehrer empfangen, nicht aber die Weise, in der man dieser Richtung zustreben soll: die muß jeder selber entdecken und erwerben, jeder die seine, in einer Arbeit, die das beste Vermögen seiner Seele anfordert, ihm aber auch einen Schatz schenken wird, der für sein Dasein hinreicht. Soll ihm dieses große Werk abgenommen werden? Oder mute ich etwa dem Einzelnen zuviel zu? Wie denn als durch solche Zumutung könnten wir erfahren, wieviel der Einzelne vermag?"; Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 615. Diese Sicht Bubers entstammt der chassidischen Tradition. Denn entscheidend für die Lehre wie für die Vermittlung des Chassidismus ist der Verzicht auf die Auferlegung. Es geht nie um den Unterschied in der Doktrin, sondern um den Unterschied in der Existenz. Die Existenz des Lehrers gebietet ihm, dem Schüler zu helfen, "zu sich selbst zu kommen" (ebd. S. 635). In diesem Sinne muß des-

halb der Lehrer bzw. der Therapeut in der helfenden Beziehung "bereit sein, sich überraschen zu lassen. ... Der wirkliche Meister weiß dem Einzigartigen zu begegnen"; Martin Buber, Nachlese, a.a.O., S. 180 f.

69) Dem Dialog zwischen Rogers und Buber ist anzumerken, daß er von Rogers her im wesentlichen mit dem Instrumentarium der Klientenzentriertheit bestritten wird. Auf die Möglichkeit, auch Erfahrungen des Therapeuten bzw. des Beraters einzubringen, wird hingewiesen; vgl. zum Beispiel Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 172. Aber das Erleben des Beraters, wie es in der dritten Phase der Theoriebildung Rogers maßgeblich geworden ist, hat in diesem Dialog noch zu wenig Gewicht.

70) vgl. ebd. S. 180 ff.

71) vgl. Buber in ebd. S. 171: "He cannot, by far, cannot s e e y o u . ... You are, of course, a very important person for him. But not a person whom he wants to see and to know and is able to".

72) vgl. Maurice Friedman, Introductory Essay, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 32.

73) Mit bedingungsloser Akzeptation meint Rogers: er akzeptiert den anderen als Person. Rogers wehrt sich dagegen, ihn als Kranken oder Hilfsbedürftigen einzuordnen, weil solche Einordnung die Beziehung stören würde. Das ist die Macht der Ich-Du-Beziehung im Konzept der helfenden Beziehung Rogers. Er räumt selbst ein, von einem objektivierenden, ich-eshaften Standpunkt aus könne von einem Kranken geredet werden; vgl. Rogers in Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 170.

74) Martin Buber, Ich und Du. Nachwort, in: Werke I, a.a.O., S. 168.

75) ebd. Die normative Beschränkung der Mutualität fordert Buber für den Erzieher, für den Therapeuten und mit besonderem Nachdruck für den Seelsorger; vgl. ebd. S. 167 f.; ders., Nachlese, a.a.O., S. 188. - Alfons Otto Schorb, Erzogenes Ich - erziehendes Du, a.a.O., S. 11, schreibt: "Unter den vielen möglichen Verhältnissen, in denen Menschen zueinander stehen können", ist das pädagogische Verhältnis, das "Erzieher-Zögling-Verhältnis", ein besonderes; es ist bestimmt durch "fehlende Gegenseitigkeit". "Es treffen Menschen aufeinander, die unter den Gesetzen der Mitmenschlichkeit stehen; gleichzeitig verhindert ein unaufhebbares

Gefälle sachhafter Art in Alter, Erfahrung, Wissen und Urteilskraft die volle Gegenseitigkeit. Mitmenschliche Gegenseitigkeit und pädagogische Einseitigkeit sind miteinander in Konkurrenz" (ebd. S. 9 f.).

76) Martin Buber, Ich und Du. Nachwort, in: Werke I, a.a.O., S. 168.

77) ebd. vgl. Berta Dejung, Dialogische Erziehung, a.a.O., S.50 ff., v.a. 55, 66; Werner Faber, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, a.a.O., S. 136 ff.; Gerda Sutter, Wirklichkeit als Verhältnis, a.a.O., S. 170 ff.; Werner Grünfeld, Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers, a.a.O., S. 100 ff.; Gerhard Huber, Menschenbild und Erziehung bei Martin Buber, a.a.O., S. 19.

78) Martin Buber, Ich und Du. Nachwort, in: Werke I, a.a.O., S. 168; vgl. ders., Über das Erzieherische, in: ebd. S. 806: "Der Erzieher steht an beiden Enden der gemeinsamen Situation, der Zögling nur an einem. In dem Augenblick, wo auch dieser sich hinüberzuwerfen und von drüben zu erleben vermöchte, würde das erzieherische Verhältnis zersprengt oder es wandelte sich zur Freundschaft"; vgl. ebd. S. 801 ff.

79) vgl. Buber in Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 171: "You are at your side and at his side at the same time".

80) Buber in ebd. S. 172. Diese Grenze wahrzunehmen, ist schmerzlich. Denn sie weist darauf hin, daß Menschen sich nicht immer auf derselben Ebene begegnen können, mögen sie es noch so sehr wollen. "Humanity, human will, human understanding, are not everything. There is some reality confronting us. We cannot forget it for a moment" (ebd. S. 172); vgl. ebd. S. 175.

81) Rogers in ebd. S. 173. Rogers betont die Mutualität als eine Bedingung und Ermöglichung der Veränderung; vgl. ebd. S. 175: "It seems to me that the moment where persons are most likely to change, or I even think of it as the moments in which people do change, are the moments in which perhaps the relationship is experienced the same on both sides".

82) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung und gegenwärtiger Stand meiner Ansichten über zwischenmenschliche Beziehungen, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.), Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 21.

83) Rogers zitiert anders als Buber - das mag an der von ihm gebrauchten Übersetzung liegen; er schreibt: "Er erlegt sich ihnen nicht auf" (ebd. S. 21), wo es bei Buber heißt: "Er erlegt ihnen nichts auf"; Martin Buber, Die Lehre vom Tao, in: Werke I, a.a.O., S. 1047. Rogers hat sich im Laufe seiner Erfahrung immer mehr dem freigebenden Impuls dieses Textes angenähert und ihn übernommen, während Buber, der ihn schon 1910 kommentierte, später vorsichtiger wurde und den Sinn eher ins Fürsorgende und Direktive (confirmation) umbog.

84) Martin Buber, Die Lehre vom Tao, in: Werke I, a.a.O., S. 1046/47.

85) Wenn die helfende Beziehung von Anfang an mutual ist, ist der Ausdruck "Klient" in den meisten Fällen unangemessen, weil er zuviel an Einseitigkeit und Abhängigkeit (vgl. die ursprüngliche Bedeutung "Schutzbefohlener") ausdrückt, und wird besser durch "Person" oder "Partner" ersetzt, obwohl es Beziehungen gibt, beziehungsweise Phasen innerhalb einer Beziehung, in denen das Wort "Klient" die Wirklichkeit genauer abbildet; vgl. zum Ganzen Reinhard und Anne-Marie Tausch, Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 26, 30.

86) vgl. Helmut Stich, Kernstrukturen menschlicher Begegnung, a.a.O., S. 59 f.

87) vgl. Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke I, a.a.O., S. 421: Es "kommt im Sinn des Menschseins alles darauf an, ob jeder den andern als den meint, der er ist, bei allem Einflußwillen also ihn doch in seinem Dieser-Mensch-sein, in seinem So-beschaffen-sein rückhaltlos annimmt und bestätigt. Die Strenge und Tiefe der menschlichen Individuation, das elementare Anderssein des andern, wird dann nicht bloß als notwendiger Ausgangspunkt zur Kenntnis genommen, sondern von Wesen zu Wesen bejaht"; vgl. ders., Elemente des Zwischenmenschlichen, in: ebd. S. 282.

88) vgl. 1.1.

89) vgl. Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Walther Mitzka. Berlin 1960, 18. Auflage, S. 584; Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik, a.a.O., S. 79 ff.; Herbert Lattke, Das helfende Gespräch, a.a.O., S. 97 ff.

90) Zum Unterschied von Rat und Information für den Vorgang der Beratung vgl. Dugald S. Arbuckle, Counseling and Psychotherapy. An Existential-Humanistic View. Boston 1975, 3. Auflage, S. 261 ff., v.a. 263.

91) vgl. Heije Faber / Ebel van der Schoot, Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs. Göttingen 1971, 3. Auflage, S. 170.

92) Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik, a.a.O., S. 81.

93) Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 157.

94) Wilfried Weber, Wege zum helfenden Gespräch. Gesprächspsychotherapie in der Praxis. München 1974, 2. Auflage, S. 129 ff.; Helmut Junker, Theorien der Beratung, in: Funk-Kolleg Beratung, Bd. 1, a.a.O., S. 303.

95) Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, in: Werke I, a.a.O., S. 248/49; vgl. ebd. S. 249: "Keineswegs ist gemeint, der Mensch müsse allein, unberaten aus seiner Brust die Antwort holen".

96) Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik, a.a.O., S. 78.

97) Gerhard Brandl. Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 142.

98) Als Grundvollzug des menschlichen Lebens ist Verstehen durch Unvordenklichkeit, durch Nicht-Hintergehbarkeit bestimmt. Es ist gleichursprünglich mit dem Sein, dem Dasein des Menschen. Deswegen kann Verstehen auch nicht durch etwas anderes, durch einen anderen Vollzug erklärt und bestimmt werden; vielmehr bestimmt es selbst als Grundvollzug alle anderen Vollzüge. Selbst der Versuch, zu verstehen, was mit Verstehen gemeint ist, ist so von Verstehen bestimmt. Heidegger beschreibt und charakterisiert das Da-sein als Verstehen und als der Auslegung bedürftig, das aber, was üblicherweise als Verstehen zwischen Menschen vorsichgeht, als abkünftigen Modus dieses Grundmodus des Seins des Daseins; vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 142 ff.; Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, a.a.O., S. 46 ff. Das Verstehen, wie es sich im Miteinandersprechen ereignet, ist in der Sicht Heideggers von diesem fundamentalen Verstehen grundlegend und unabweislich bestimmt. Eine zu leistende Aufgabe besteht immer noch darin, dieses fundamentale Verstehen von einem Denken bipolarer Relationalität neu zu bestimmen, in dem der Dialog nicht ein abkünftiger Modus, sondern die Struktur der anweisenden Vorgabe wäre. Dabei muß das ursprüngliche Verstehen nicht als Entwurf, sondern als Entspruch zu einem Anspruch ausgelegt werden, der dem entsprechenden, entwerfenden Verstehen freilich verdeckt sein kann. Verstehend da zu sein, ist das In-die-Relation-zur-Relationalität-Gesetztsein. Diese ursprüngliche Verwiesenheit im Immer-schon-Entsprochen-

Haben der Unvordenklichkeit des Verstehens wäre zu erfassen als das eingeborene Du in seiner Angewiesenheit auf das begegnende Du. Begegnung ist dann - wie Beziehung - die Erfüllung der Möglichkeit, als die Verstehen da ist. Zu-Verstehender und Verstehender sind immer schon unergründbar aufeinander bezogen. Solche Bezogenheit ist Ermöglichung der Begegnung, in der das Verstehen zu sich selbst kommt.

99) vgl. Detlev von Uslar, Das Problem der Deutung in der Psychologie, in: Rüdiger Bubner / Konrad Cramer / Reiner Wiehl (Hrsg.), Hermeneutik und Dialektik. Bd. II, a.a.O., S. 337: Psychologische Evidenz bedeutet das Innewerden der Wirklichkeit des Anderen, seiner "Einmaligkeit und Merkwürdigkeit", durch die er sich "aus der grauen Masse der anderen heraushebt", dadurch für mich bedeutsam wird und in dieser Bedeutung mir etwas über den Menschen und mich Menschen offenbart. In ihr werden die wirkliche Situation des Menschen, die Hintergründe seines Verhaltens durch die Berührung mit seinem "wirklichen Sein" deutlich. "Psychologische Evidenz ist immer eine Art Angesprochensein von der Wirklichkeit und Lebendigkeit des Menschen, die auch den Horizont seiner Möglichkeiten und die Hintergründe seines Tuns umfaßt".

100) vgl. 3.1.

101) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 277.

102) vgl. Eva Biermann-Ratjen / Jochen Eckert / Hans Joachim Schwartz, Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 20: "Empathie bedeutet, das Erleben eines anderen so vollständig und genau nachzuvollziehen, als ob es das eigene wäre, ohne jemals diesen 'Als-ob-Status' zu verlassen, und das so Wahrgenommene dem Klienten mitzuteilen".

103) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 277.

104) vgl. Martin Buber, Antwort, a.a.O., S. 594.

105) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 277.

106) Eva Biermann-Ratjen / Jochen Eckert / Hans Joachim Schwartz, Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 20.

107) Carl R. Rogers, Eine neue Definition von Einfühlung, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann, Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen - Toronto - Zürich 1976, S. 45.

108) ebd. S. 36.

109) Eva Biermann-Ratjen / Jochen Eckert / Hans Joachim Schwartz, Gesprächspsychotherapie, a.a.O., S. 84.

110) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 34: "Ich habe es als äußerst wertvoll empfunden, wenn ich es mir erlauben kann, einen anderen Menschen zu verstehen. ... Ganz selten erlauben wir es uns, genau zu v e r s t e h e n, was ihm (sc. einem anderen Menschen) die Aussage bedeutet. Ich glaube, es liegt daran, daß Verständnis voller Risiken steckt. Wenn ich mich einen anderen Menschen wirklich verstehen lasse, riskiere ich, durch das Verständnis verändert zu werden". Bei aller Hilfsbereitschaft, die Rogers in Theorie und Praxis bestimmt, beherrscht ihn in der helfenden Beziehung primär nicht die Intention des Helfens, sondern die Intention des Verstehens; Hilfe wird so zum Nebenprodukt einer glückenden Beziehung. Im Dialog mit Buber sagt Rogers: "And when I first see the client, that's what I hope I will be able to do, is to be able to help him. And yet in the interchange of the moment, i don't think my mind is filled with the thought of 'now I want to help you'. It is much more 'I want to understand you'. ... It seems to me that I've learned through my experience that when we c a n meet, then help does occur, but that's a by-product"; Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Martin Buber, The Knowledge of Man, a.a.O., S. 176.

111) Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 48; vgl. ebd.: "Die Beziehung, die ich als hilfreich erfahren habe, läßt sich durch eine Art von Transparenz meinerseits charakterisieren, die meine wirklichen Gefühle hindurchscheinen läßt, als ein Akzeptieren dieses anderen als besonderer Person eigenen Rechts und eigenen Werts, und als ein tiefes, mitfühlendes Verstehen, das mir ermöglicht, seine private Welt mit seinen Augen zu sehen".

112) Carl R. Rogers, Eine neue Definition von Einfühlung, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann, Klientenzentrierte Psychotherapie heute, a.a.O., S. 47/48.

113) Martin Buber, Ich und Du, in: Werke I, a.a.O., S. 87.

114) ebd.

115) ebd.

116) ebd.

117) ebd.

118) ebd.

119) vgl. Joel R. Davitz, The Language of Emotion. New York - London 1969, S. 136: "Emotion refers ... to experienced events".

120) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 114 ff., v.a. 115.

121) ebd. S. 118.

122) ebd.; vgl. Antoine I.M. Vossen, Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, a.a.O., S. 93 f.

123) vgl. Carl R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, a.a.O., S. 123: "Eines der wichtigsten Ziele jeder Beratungserfahrung ist sicherlich das Zutagefördern jener Gedanken und Einstellungen, Gefühle und emotionell belasteten Impulse, die sich um die Probleme und Konflikte des Individuums konzentrieren. ... Folglich muß der Berater wirklich imstande sein, dem Klienten die Freisetzung zu ermöglichen, damit es zu einem angemessenen Ausdruck der grundlegenden Probleme seiner Situation kommt. Die beratende Beziehung trägt in sich bereits zu diesem Prozeß bei"; vgl. ebd. S. 44 ff.; ders., Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 75 f., 118 ff.

124) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 134, 202.

125) ebd. S. 75.

126) vgl. ebd. S. 114 ff., v.a. 117. Die Wichtigkeit der Entfaltung und der Beachtung der Gefühle wird immer deutlicher gesehen; vgl. Helmut Stich, Kernstrukturen menschlicher Begegnung, a.a.O., S. 45. Im Wahrnehmen der Gefühle und in der Fähigkeit, sie zu verbalisieren, geschieht ein Doppeltes: die Annäherung an die ureigenste Wirklichkeit des Selbst - denn Gefühle sind vertrauenswürdiger als der Intellekt - und die Befähigung, durch die Nennung der herrschenden Gefühle sich selbst mitzuteilen. Eben dies soll in der helfenden Beziehung erreicht werden. Unter dieser Rücksicht entspricht die helfende Beziehung der glückenden Partnerschaft, für die es wichtig ist, daß die beiden Partner lernen, "ihre Gefühle, so wie sie im Augenblick empfinden" immer genauer auszudrücken; Carl R. Rogers, Partnerschule. Zusammenleben will gelernt sein - das offene Gespräch mit Paaren und Ehepaaren. München 1975, S. 52: "Das Teilen der guten wie der schlechten Gefühle, der Schmerzen wie der Freuden und das Su-

chen nach dem, was man w i r k l i c h fühlt und erlebt", soll Ziel einer Partnerschaft sein (ebd. S. 135).

127) Die Sprachbedingtheit des Verstehens bedeutet, daß Sprache die konstitutive Bedingung der Möglichkeit von Verstehen und nicht bloß seine Artikulation ist; vgl. Helmut Fahrenbach, Zur Konzeption einer philosophischen Sprach-Anthropologie, in: Sebastian Goeppert (Hrsg.), Die Beziehung zwischen Arzt und Patient, a.a.O., S. 138; Martin Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 162.

128) Im helfenden Gespräch kommt es beim einfühlenden Zuhören nicht nur darauf an, den intellektuellen Inhalt einer Äußerung zu vernehmen. Wichtiger als der sachhaltige Inhalt ist die "unendlich reiche Welt von persönlichen Gefühlen"; vgl. Helmut Stich, Kernstrukturen menschlicher Begegnung, a.a.O., S. 27. Nur wenn diese den Anderen bewegenden Gefühle herausgehört werden, und ihr Verstehen kommuniziert wird, ist die Beziehung hilfreich. Gewonnenes Verständnis ist zu verbalisieren; denn es ist nicht einfach vorauszusetzen, daß der Andere versteht, daß wir ihn verstehen; vgl. ebd. S. 33 f.

129) Gerhard Schröder, Das Ich und das Du in der Wende des Denkens, a.a.O., S. 432.

130) Wilhelm von Humboldt, Über den Dualis, in: ders., Werke, Bd. III, a.a.O., S. 139.

131) ebd. S. 138.

132) ebd.

133) ebd. S. 139.

134) vgl. ebd.

135) ebd. S. 140; vgl. Arno Anzenbacher, Die Philosophie Martin Bubers, a.a.O., S. 25; Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, a.a.O., S. 107.

136) vgl. Martin Buber, Das Wort, das gesprochen wird, in: Werke I, a.a.O., S. 443: "Die Wichtigkeit des gesprochenen Wortes gründet in der Tatsache, daß es nicht bei seinem Sprecher bleiben will. Es greift nach einem Hörer aus, es ergreift ihn, ja es macht diesen selber zu einem, wenn auch vielleicht nur lautlosen Sprecher". Vgl. der., Urdistanz und Beziehung, in: ebd. S. 421: "Das echte Gespräch, und so jede aktuale Erfüllung der Beziehung zwischen Menschen, bedeutet Akzeptation der Anderheit".

137) Martin Buber, Das Wort, das gesprochen wird, in: Werke I, a.a.O., S. 447; vgl. Gerhard Brandl, Miteinander sprechen lernen, a.a.O., S. 57.

138) Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt a.M. 1971, 4. Auflage, S. 38.

139) ebd. S. 39.

140) ebd. S. 40. Heidegger sagt dies im Bedenken folgender Verse von Friedrich Hölderlin: "Viel hat erfahren der Mensch. / Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander" (ebd. S. 38). Auf die Interpretation dieser Verse durch Heidegger bezieht sich Buber und stimmt ihr zu; vgl. Martin Buber, Zu einer philosophischen Anthropologie, in: Werke I, a.a.O., S. 474: "Wir s i n d ein Gespräch"; vgl. ders., Gottesfinsternis, in: ebd. S. 560; ders., Das Problem des Menschen, in: ebd. S. 378; Jean Wahl, Martin Buber und die Existenzphilosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.), Martin Buber, a.a.O., S. 474.

141) vgl. Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, a.a.O., S. 41.

142) Rogers spricht von der Einsamkeit, "die ein grundlegender Teil der menschlichen Existenz ist. Du kannst nie wissen, was es bedeutet, ich zu sein, und ich kann nie wissen, was es heißt, Du zu sein. Ob wir uns einander voll und ganz mitteilen wollen oder große Bereiche für uns behalten - die Tatsache bleibt, daß unsere Einzigartigkeit uns voneinander trennt. In diesem Sinne muß jeder Mensch allein leben und allein sterben"; Carl R. Rogers, Encounter - Gruppen. Das Erlebnis der menschlichen Begegnung. München 1974, S. 113/14. Fritz Schulze, Der Mensch in der Begegnung, a.a.O., S. 135, schreibt: "Der Mensch ist ein einsames Wesen, auf sich selbst gestellt, für sich allein, so und nicht anders, wie er ist, den anderen unbekannt, sich selbst nicht zugänglich, einmalig und nicht wiederholbar. ... Die großen Entscheidungen seines Lebens trifft der Mensch für sich allein. Niemand kann ihm ein Stück der Verantwortung abnehmen, niemand kann ihn so beraten, daß er sich ganz darauf verlassen kann. ... Zugleich aber ist der Mensch auch auf Kommunikation angewiesen".

143) vgl. Martin Buber, Nachahmung Gottes, in: Werke II, a.a.O., S. 1053 ff.

LITERATURVERZEICHNIS

Aichhorn, August: Erziehungsberatung und Erziehungshilfe. Zwölf Vorträge über psychoanalytische Pägagogik. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Heinrich Meng. Reinbek bei Hamburg 1972.

Allport, Gordon W.: Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit. Meisenheim am Glan 1970 (= Pattern and Growth in Personality. New York 1961).

-: Die Natur des Vorurteils. Köln 1971 (= The Nature of Prejudice, New York 1954).

Anderson, W.: Personal growth and client-centered therapy. An information-processing view, in: David A. Wexler / Laura North Rice (Eds.): Innovations in client-centered therapy. New York 1974, S. 21/48.

Anzenbacher, Arno: Die Philosophie Martin Bubers. Wien 1965.

-: Thomismus und Ich-Du-Philosophie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 12 (1965) S. 161/90.

Apel, Karl Otto: Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte, in: Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. I. Bonn 1955, S. 142/99.

Arbuckle, Dugald S.: Counseling and psychotherapy. An existential -humanistic view. Boston 1975[3].

Argyle, Michael: Soziale Interaktion. Köln 1972 (= Social Interaction. London 1969).

Arnhold, Wolfgang (Hrsg.): Texte zur Schulpsychologie und Bildungsberatung. Bd. 2. Braunschweig 1977.

Arnold, Franz Xaver/ Karl Rahner / Viktor Schurr / Leonhard M. Weber (Hrsg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1964 ff.

Arnold, Wilhelm: Person und Schuldfähigkeit. Würzburg 1965.

-: Person, Charakter, Persönlichkeit. Göttingen 1969[3].

Arnold, Wilhelm / Hans Jürgen Eysenck / Richard Meili (Hrsg.): Lexikon der Psychologie. Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1971/72.

Aurin, Kurt / Günter Stark / Ernst Stobberg: Beratung im Schulbereich. Aufgabenfelder, Strukturprobleme, Entwicklungstendenzen und Empfehlungen. Weinheim / Basel 1977.

Austin, John L.: Performative und konstatierende Äußerung, in: Rüdiger Bubner (Hrsg.): Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart. Göttingen 1968. S. 140/153 (= Performatif-constatif, in: Cahiers de Royaument. Philosophie No. IV. La Philosophie analytique. Paris 1962).

Bach, George, R. / Molter, Haja: Psychoboom. Wege und Abwege moderner Psychotherapie. Düsseldorf 1976.

Balint, Michael: Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse. Bern / Stuttgart 1966 (= Primary Love and Psychoanalytic Techniques. London 1965).

-: Therapeutische Aspekte der Regression. Die Theorie der Grundstörung. Stuttgart 1970 (= The Basic Fault. Therapeutic Aspects of Regression. London 1968).

Ballauf, Theodor: Philosophische Begründung der Pädagogik. Die Frage nach Ursprung und Maß der Bildung. Berlin 1966.

Balogh, Zoltán: Martin Buber und die Welt des Es. Meisenheim am Glan 1969.

Balthasar, Hans Urs von: Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. Köln / Olten 1958.

-: Martin Buber und das Christentum, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 330/45.

Bandura, Albert / Richard H. Walters: Social learning and personality development. New York 1963.

Bang, Ruth: Die helfende Beziehung als Grundlage der persönlichen Hilfe. Ein Wegweiser der Hilfe von Mensch zu Mensch. München / Basel 1964.

Barkey, Peter: Self-fulfilling-prophecy als Phänomen sozialer Interaktionen der Erziehungsprozesse, in: Schule und Psychologie 18 (1971) S. 264/74.

-: Möglichkeiten der Evaluation von Beratungsmodellen, in: Kurt Heller / Bernhard Rosemann (Hrsg.): Handbuch der Bildungsberatung. Bd. III: Methoden der Bildungsberatung und Bildungsforschung. Stuttgart 1976, S. 985/96.

Bastian, Hans-Dieter: Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart. München 1969.

Bastine, Reiner: Psychologische Intervention mit verschiedenen Methoden, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen / Toronto / Zürich 1976, S. 193/207.

Beer, Ulrich: Mut zum Glück. Richtig entscheiden lernen. Düsseldorf / Wien 1978.

Ben-Chorin, Schalom: Zwiesprache mit Martin Buber. München 1966.

Benner, Dietrich (Hrsg.): Aspekte und Probleme einer pädagogischen Handlungswissenschaft. Festschrift für Josef Derbolav zum 65. Geburtstag. Kastellaun 1977.

Bense, Alfons: Erleben in der Gesprächspsychotherapie. Die Experiencing-Theorie Gendlins in der klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie. Weinheim / Basel 1977.

Benz, Ernst: Beratung als pädagogisches Handeln des Lehrers - ein Problemüberblick, in: Ernst Benz / Norbert Rückriem (Hrsg.): Der Lehrer als Berater. Heidelberg 1979, S. 9/30.

Benz, Ernst / Walter Caroli: Beratung im Kontext der Schule. Ravensburg 1977.

Benz, Ernst / Norbert Rückriem (Hrsg.): Der Lehrer als Berater. Heidelberg 1979.

Berger, Emanuel M.: The Relation between expressed acceptance of self and expressed acceptance of others, in: Journal of abnormal and social psychology 47 (1952) S. 778/82.

Bergler, Reinhold: Vorurteile - erkennen, verstehen, korrigieren. Köln 1976.

Bergler, Reinhold / Bernd Six: Stereotype und Vorurteile, in: Carl-Friedrich Graumann (Hrsg.): Sozialpsychologie. 2. Halbband. Forschungsbereiche = Bd. 7 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen / Toronto / Zürich 1975^2, S. 1371/1432.

Bergmann, Hugo: Martin Buber und die Mystik, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 265/74.

Bergmann, Hugo: Die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber. Hrsg. von Moshe Barasch. Heidelberg 1978.

Bielander, Rafael: Martin Bubers Rede von Gott. Versuch einer philosophischen Würdigung des religiösen Denkens. Bern / Frankfurt a. M. 1975.

Bierkens, Pieter: Gespräch: helfende Begegnung. Eine Einführung in Theorie und Praxis. Köln 1973 (= Woord en communicatie. Gespreksvoering in theorie en praktijk. Nijmegen 1972).

Biermann-Ratjen, Eva / Jochen Eckert / Hans Joachim Schwartz: Gesprächspsychotherapie. Verändern durch Verstehen. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1979.

Binder, Hans: Die menschliche Person. Ihr Wesen, ihre Gestalt und ihre Störungen. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie. Bern / Stuttgart / Wien 1974[2].

Binswanger, Ludwig: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich 1942.

-: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. 2 Bände. Bern 1947/55.

Birkenbihl, Michael: Kleines Arbeitshandbuch für Ausbilder und Dozenten. Train the Trainer. München 1975[3].

Bitter, Wilhelm (Hrsg.): Angst und Schuld in theologischer und therapeutischer Sicht. Ein Tagungsbericht. Stuttgart 1962[3].

Bloch, Jochanan: Geheimnis und Schöpfung. Elemente der Dialogik Martin Bubers. Berlin 1968.

-: Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers. Heidelberg 1977.

Bodenheimer, Aron Ronald: Versuch über die Elemente der Beziehung. Basel / Stuttgart 1967.

Böckenhoff, Josef: Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte - ihre Aspekte. Freiburg i. Br. / München 1970.

Böckle, Franz: Fundamentalmoral. München 1977.

Böckle, Franz / Franz Groner (Hrsg.): Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen. Düsseldorf 1964.

Bollinger, Heinz: Das Werden der Person. München / Basel 1967.

Bollnow, Otto Friedrich: Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart / Köln 1955.

-: Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt 1956[3].

-: Die Lebensphilosophie. Berlin / Göttingen / Heidelberg 1958.

-: Wesen und Wandel der Tugenden. Frankfurt 1958.

-: Maß und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze. Neue Folge. Göttingen 1962.

-: Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung. Heidelberg 1964.

-: Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik. Essen 1965.

-: Sprache und Erziehung. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1966.

-: Krise und neuer Anfang. Beiträge zur pädagogischen Anthropologie. Heidelberg 1966.

-: Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1968[4].

- (Hrsg.): Erziehung in anthropologischer Sicht. Zürich 1969.

-: Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1970.

-: Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis. 2. Teil. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1975.

-: Das Verhältnis zur Zeit. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie. Heidelberg o.J.

Bommert, Hanko: Der therapeutische Prozeß unter dem Gesichtspunkt des Lernens, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 79/85.

Bommert, Hanko: Einige Gesichtspunkte zur empirischen Erfassung und Bedeutung des Experiencing-Konzepts, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen / Toronto / Zürich 1976, S. 117/26.

-: Forschung in der klienten-zentrierten Gesprächspsychotherapie, in: Ludwig J. Pongratz (Hrsg.): Klinische Psychologie = Bd. 8 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen / Toronto / Zürich 1977.

-: Grundlagen der Gesprächspsychotherapie. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1977.

Bommert, Hanko / Wolf-Rüdiger Minsel / Bernd Fittkau / Inghard Langer / Reinhard Tausch: Empirische Kontrolle der Effekte und Prozesse klienten-zentrierter Gesprächspsychotherapie bei psychoneurotischen Klienten, in: Zeitschrift für klinische Psychologie 1 (1972) S. 48/63.

Bommert, Hanko / Ulf Plessen: Psychologische Erziehungsberatung. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1978.

Bordin, Edward S.: Psychological Counseling. New York 1968^2.

Bornemann, Ernst: Erziehungsberatung. Ein Weg zur Überwindung der Erziehungsnot. München / Basel 1963.

Boss, Medard: Psychoanalyse und Daseinsanalytik. Bern / Stuttgart 1957.

-: Martin Heidegger und die Ärzte, in: Günther Neske (Hrsg.): Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift. Pfullingen 1959, S. 276/90.

-: Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse. Wege zu einem neuen Selbstverständnis. Wien / München / Zürich 1979.

Boutin, Maurice: Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann. München 1974.

Bottenberg, Ernst Heinrich: Emotionspsychologie. Ein Beitrag zur empirischen Dimensionierung emotionaler Vorgänge. München 1972.

Boy, Angelo v. / Gerald J. Pine: Client-centered Counseling in the Secondary School. Houghton 1963.

Brandl, Gerhard: Miteinander sprechen lernen. Anthropologische Grundlagen der Gesprächspsychotherapie. München 1975.

Brandstätter, Jochen / Günther Reinert / Klaus A. Schneewind (Hrsg.): Pädagogische Psychologie. Probleme und Perspektiven. Stuttgart 1979.

Brandstätter, Hermann / Heinz Schuler / Gisela Stocker-Kreichgauer: Psychologie der Person. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1974.

Brandt, Gustav A.: Psychologie und Psychopathologie für soziale Berufe. Mit einer Einführung in die Methoden der vertieften Einzelfallhilfe und der vertieften Gruppenarbeit. Neuwied / Berlin 1968[5].

-: Pädagogik und soziale Arbeit. Umrisse einer Erziehungslehre aus mehrdimensionaler Sicht. Neuwied / Berlin 1971.

Bratt, Nancy: Gespräch und Behandlung in der sozialen Arbeit. Ein Wegweiser für die praktische Menschenbehandlung. Weinheim / Berlin / Basel 1971 (= Samtaleteknik og Klientbehandling. Kopenhagen 1965).

Brod, Max: Jugentum und Christentum im Werk Martin Bubers, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 312/29.

Brod, Viktor: Die Ich-Du-Beziehung als Erfahrungsgrundlage der Ethik. München / Basel 1967.

Brown, James: Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth: Subject and Object in Modern Theology. New York 1962.

Brugger, Walter (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1976[14].

Brunner, Emil: Judentum und Christentum bei Martin Buber, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 303/11.

Buber, Martin: Die Geschichten des Rabbi Nachman. Frankfurt a. M. 1906.

-: Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte. Leipzig 1916.

-: Hinweise. Gesammelte Essays. Zürich 1953.

-: Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers, in: Psychologica - An International Journal of Psychology in the Orient. Vol. III. No. 4 (Kyoto University, Dec. 1960), S. 208/221; wieder abgedruckt in: Martin Buber: The Knowledge of Man. Edited with an Introductory Essay by Maurice Friedman. London 1965, S. 166/84.

Buber, Martin: Werke in drei Bänden. München / Heidelberg 1962.

-: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Köln 1963.

-: Autobiographische Fragmente, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 1/34.

-: Antwort, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 589/639.

-: Interrogation of Martin Buber, conducted by Maurice Friedman, in: Sydney and Beatrice Rome (Eds.): Philosophical Interrogations. New York / Evanston 1964, S. 13/117.

-: The Knowledge of Man. Edited with an Introductory Essay by Maurice Friedman. London 1965.

-: Nachlese. Heidelberg 1965.

-: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Herausgegeben und eingeleitet von Grete Schaeder. 3 Bände. Heidelberg 1972/75.

Bubner, Rüdiger (Hrsg.): Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart. Göttingen 1968.

Bubner, Rüdiger / Konrad Cramer / Reiner Wiehl (Hrsg.): Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze. 2 Bände. Tübingen 1970.

Bühler, Charlotte: Psychologie im Leben unserer Zeit. München / Zürich 1962.

-: Die Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit und in der Psychotherapie. Stuttgart 1975 (= Values in Psychotherapy. 1962).

Bühler, Karl: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Jena 1934.

Burton, Arthur (Ed.): Operational Theories of Personality. New York 1974.

Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes: Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis. Stuttgart 1958.

Carkhuff, Robert R.: Helping and Human Relations. A Primer for Lay and Professional Helpers. 2 Vols. New York 1969.

Casper, Bernhard: Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1967.

-: Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung. Freiburg i.Br./ Basel / Wien 1975.

Christian, Paul: Die heilende Liebe, in: Paul Christian / Dietrich Rössler (Hrsg.): Medicus Viator. Fragen und Gedanken am Wege Richard Siebecks. Eine Festgabe seiner Freunde und Schüler zum 75. Geburtstag. Tübingen / Stuttgart 1959, S. 153/64.

-: Begegnen und Antreffen. Zur Problematik einer "anthropologischen" Psychologie, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis. Darmstadt 1969, S. 79/93.

Christian, Paul / Dietrich Rössler (Hrsg.): Medicus Viator. Fragen und Gedanken am Wege Richard Siebecks. Eine Festgabe seiner Freunde und Schüler zum 75. Geburtstag. Tübingen / Stuttgart 1959.

Clinebell, Howard J.: Modelle beratender Seelsorge. Mit einem Nachwort von Helmut Harsch. München / Mainz 1971 (= Basic Types of Pastoral Counseling. Nashville / New York 1966).

Cohen, Arthur: Martin Buber. London 1957.

Cohen, Hermann: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß. Köln 1959^2.

Cohn, Ruth C.: Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle. Stuttgart 1975.

Combs, Arthur W. / Donald L. Avila / William W. Purkey: Die helfenden Berufe. Stuttgart 1975 (= Helping Relationships. Basic Concepts for the Helping Professions. Boston 1971).

Coreth, Emerich: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck / Wien / München 1964^2.

-: Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag. Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1969.

Crow, Lester D. / Alice Crow: An Introduction to Guidance. Basic Principles and Practices. New York 1960^2.

Cullberg, John: Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie. Uppsala 1933 = Uppsala Universitets Arsskrift 1933, Bd. 1, S. 1/250.

Däumling, Adolf Martin: Psychologische Beratung und psychagogisch bzw. allgemein-psychotherapeutische Verfahren, in: Walter J. Schraml / Urs Baumann (Hrsg.): Klinische Psychologie. Bd. 1. Bern / Stuttgart / Wien 1970, S. 239/69.

Davitz, Joel R.: The Language of Emotion. New York / London 1969.

Dejung, Berta: Dialogische Erziehung. Martin Bubers Rede über das Erzieherische. Eine Interpretation. Zürich 1971.

Delahaye, Karl: Gestaltwandel des Gehorsams, in: Franz Böckle / Franz Groner (Hrsg.): Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen. Düsseldorf 1964, S. 131/41.

-: Die Philosophie Peter Wusts als christliche Anthropologie. Eine Einführung in sein Denken, in: Peter Wust, Gesammelte Werke. Hrsg. von Wilhelm Vernekohl. Bd. VIII. Münster 1967, S. 151/410.

Derbolav, Josef: Erkenntnis und Entscheidung. Philosophie der geistigen Aneignung in ihrem Ursprung bei Platon. Wien / Stuttgart 1954.

-: Die Stellung der Pädagogischen Psychologie im Rahmen der Erziehungswissenschaft und ihre Bedeutung für das pädagogische Handeln, in: Hildegard Hetzer (Hrsg.): Pädagogische Psychologie = Bd. 10 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen 1959^2, S. 3/43.

-: Die gegenwärtige Situation des Wissens von der Erziehung. Kritischer Sammelbericht zur Pädagogik und ihren Grenzgebieten. Bonn 1962.

-: "Existentielle Begegnung" und "Begegnung am Problem". Ein Beitrag zum Gespräch von Existenzphilosophie und Pädagogik, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis. Darmstadt 1969, S. 174/96.

-: Frage und Anspruch. Pädagogische Studien und Analysen. Wuppertal / Ratingen / Düsseldorf 1970.

-: Systematische Perspektiven der Pädagogik. Heidelberg 1971.

-: Pädagogik und Politik. Eine systematisch-kritische Analyse ihrer Beziehungen. Mit einem Anhang zur "Praxeologie". Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1975.

Diamond, Malcolm L.: Martin Buber. Jewish Existentialist. New York 1960.

-: Dialog und Theologie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 208/19.

Dörner, Klaus / Ursula Plog: Irren ist menschlich oder Lehrbuch der Psychiatrie / Psychotherapie. Wunstorf / Hannover 1978.

Duesberg, Hans: Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J.G. Fichte und M. Buber. Bonn 1970.

Duhm, Erna: Das Beratungsgespräch als Lernsituation, in: Psychologische Beiträge 8 (1965) S. 222/36.

Ebel, Robert L. / Victor H. Noll / Roger M. Bauer (Eds.): Encyclopedia of Educational Research. London 1969[4].

Ebner, Ferdinand: Schriften in 3 Bänden. Hrsg. von Franz Seyr. München 1963.

Eckert, Jochen: Empirische Befunde zum Verlauf des gesprächspsychotherapeutischen Geschehens, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 147/54.

Eckert, Jochen / Eva-Maria Biermann-Ratjen: Theorien I: Theorien und Elemente psychotherapeutischer Beeinflussung. Gesprächstherapie (GPT) und Verhaltensmodifikation (VM), in: Walter Hornstein / Reiner Bastine / Christoph Wulf (Hrsg.), Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1977, S. 381/411.

Eckert, Willehad Paul: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte. Mainz 1974 (= Walberberger Studien. Philosophische Reihe. Bd. 5).

Eckert, Willehad Paul / Hermann Levin Goldschmidt / Lorenz Wachinger: Martin Bubers Ringen um Wirklichkeit. Konfrontation mit Juden, Christen und Sigmund Freud. Stuttgart 1977.

Edmaier, Alois: Dialogische Ethik. Perspektiven-Prinzipien. Kevelaer 1969.

Egan, Gerard: Der fähige Helfer. Grundformen helfender Beziehung. Gelnhausen / Berlin / Freiburg i.Br. 1979 (= The Skilled Helper : A Model for Systematic Helping and Interpersonal Relating. Monterey 1975).

Eggers, Philipp: Der Persönlichkeitsbegriff bei Karl Marx und in der Katholischen Soziallehre. Bad Wildungen 1961.

-: Gesellschaftspolitische Konzeptionen der Gegenwart. Sozialdemokratie - Marxismus - Katholische Soziallehre - Neoliberalismus. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1969.

-: Erziehung und Gesellschaft heute. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1970.

Eggers, Philipp / Franz Steinbacher: Pädagogische Soziologie. Begründet von Carl Weiss. Bad Heilbrunn 1979.

Endres, Josef: Thomasischer Personbegriff und neuzeitlicher Personalismus, in: Willehad Paul Eckert (Hrsg.): Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte. Mainz 1974, S. 117/43.

Englert, Ludwig: Über Voraussetzungen und Kriterien der Begegnung, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis. Darmstadt 1969, S. 58/78.

Erikson, Erik H.: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt a. M. 1966 (= Identity and Life Cycle. Selected Essays. New York 1959).

-: Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse. Stuttgart 1966 (= Insight and responsibility. Lectures on the ethical implications of psychoanalytic insight. New York 1964).

-: Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel. Stuttgart 1974^2 (= Identity. Youth and Crisis. New York 1968).

Erni, Margrit: Sich selber finden. Olten / Freiburg i. Br. 1975^2.

Ertle, Christoph: Erziehungsberatung. Aufbau, Mitarbeiter, Beratungsgeschehen. Stuttgart 1971.

Esser, Albert: Reue. Köln / Olten 1963.

Faber, Heije / Ebel van der Schoot: Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs. Göttingen 1971^3 (= Het pastorale gesprek, een pastoraalpsychologische studie. Utrecht 1962).

Faber, Werner: Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis. Ratingen 1962.

-: Person und Du, in: Josef Speck (Hrsg.): Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften. 2. Teil eines Kongreßberichtes. München 1967, S. 99/115.

Fackenheim, Emil L.: Martin Bubers Offenbarungsbegriff, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 242/64.

Fahrenbach, Helmut: Zur Konzeption einer philosophischen Sprach-Anthropologie, in: Sebastian Goeppert (Hrsg.): Die Beziehung zwischen Arzt und Patient. Zur psychoanalytischen Theorie und Praxis. Festschrift für Wolfgang Loch zum 60. Geburtstag. München 1975, S. 122/47.

Farber, Leslie H.: Martin Buber und die Psychotherapie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 508/32.

Faust, August: Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen. Heidelberg 1931.

Fietkau, Hans Joachim / Lieselotte Thiede: Gesamtgesellschaftliche Gesichtspunkte in Theorie und Praxis des klientenzentrierten Konzepts, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 55/60.

Fischer-Barnicol, Hans A.: Spiegelungen - Vermittlungen, in: Günther Neske (Hrsg.): Erinnerung an Martin Heidegger. Pfullingen 1977, S. 87/104.

Fittkau, Bernd / Hans-Martin Müller-Wolf / Friedemann Schulz von Thun (Hrsg.): Kommunizieren lernen (und umlernen). Trainingskonzeptionen und Erfahrungen. Braunschweig 1977.

Flitner, Andreas (Hrsg.): Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaft vom Menschen. Heidelberg 1963.

-: Die pädagogische Anthropologie inmitten der Wissenschaften vom Menschen, in: Andreas Flitner (Hrsg.): Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. Heidelberg 1963, S. 218/68.

Fox, Marvin: Einige Probleme in Bubers Moralphilosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 135/52.

Frankenstein, Carl: Du und Nicht-Ich: Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs, in: Stimmen der Zeit 178 (1966) S. 356/70.

Freund, Else: Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes "Der Stern der Erlösung". Hamburg 1959[2].

Friedman, Ira: Phenomenal, Ideal and Projected Conceptions of Self, in: Journal of Abnormal and Social Psychology 51 (1955) S. 611/15.

Friedman, Maurice S.: Martin Buber. The Life of Dialogue. Chicago - Illinois 1955.

-: Introductory Essay, in: Martin Buber. The Knowledge of Man. Edited with an Introductory Essay by Maurice Friedman. London 1965, S. 11/58.

-: Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 153/79.

Frieser, Ingeborg: Nachwort des Herausgebers, in: Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode. Hrsg. von Ingeborg Frieser. Bremen 1949, S. 165/85.

Fromm, Erich: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart 1976 (= To have or to be? New York 1976).

Fürstenau, Peter (Hrsg.): Der psychoanalytische Beitrag zur Erziehungswissenschaft. Darmstadt 1974.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1975[4].

Gadamer, Hans-Georg / Paul Vogler (Hrsg.): Neue Anthropologie. 7 Bände. Stuttgart 1972/75.

Geißler, Erich E. (Hrsg.): Autorität und Erziehung. Bad Heilbrunn 1965.

-: Erziehungsmittel. Bad Heilbrunn 1975[5].

-: Allgemeinbildung in einer freien Gesellschaft. Düsseldorf 1977.

-: Erziehung und Verantwortung. Köln 1978 (= Pädagogik und Freie Schule, Heft 11).

Gendlin, Eugene T.: Experiencing and the creation of meaning. New York 1962.

Gendlin, Eugene T.: A Theory of Personality Change, in: Joseph Truman Hart / T. M. Tomlinson (Eds.): New Directions in Client-centered Therapy. Boston 1970, S. 129/73.

-: Client-centered and experiential Psychotherapy, in: David A. Wexler / Laura North Rice (Eds.): Innovations in Client-centered Therapy. New York 1974, S. 211/46.

Gerken, Alexander: Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura. Düsseldorf 1963.

Gerner, Berthold (Hrsg.): Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart. Darmstadt 1965.

- (Hrsg.): Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis. Darmstadt 1969.

- (Hrsg.): Martin Buber. Pädagogische Interpretationen zu seinem Werk. München 1974.

Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975.

Giel, Klaus: Philosophie als Anthropologie, in: Andreas Flitner (Hrsg.): Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaft vom Menschen. Heidelberg 1963, S. 128/61.

Glatzer, Nahum N.: Buber als Interpret der Bibel, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 346/63.

Godin, André: Das Menschliche im seelsorglichen Gespräch. Anregungen der Pastoralpsychologie. München 1972 (= La relation humaine dans le dialogue pastoral. Brüssel 1963).

Goeppert, Sebastian (Hrsg.): Die Beziehung zwischen Arzt und Patient. Zur psychoanalytischen Theorie und Praxis. Festschrift für Wolfgang Loch zum 60. Geburtstag. München 1975.

Goetschi, René: Der Mensch und seine Schuld. Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge. Zürich / Einsiedeln / Köln 1976.

Goldbrunner, Josef: Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung. Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1966.

Goldmann, Leo: Using Tests in Counseling. New York 1971[2].

Goldschmidt, Herman Levin: Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit. Frankfurt 1964.

Goldstein, Walter: Die Botschaft Martin Bubers. 3 Bände. Jerusalem 1952/56.

-: Jean-Paul Sartre und Martin Buber. Eine vergleichende Betrachtung von Existentialismus und Dialogik. Jerusalem 1965.

Graessner, Dietrich / Klaus Heinerth: Empirische Befunde der Ergebnisforschung in der Gesprächspsychotherapie, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 162/71.

Graumann, Carl-Friedrich (Hrsg.): Sozialpsychologie. 1. Halbband: Theorien und Methoden = Bd. 7 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen / Toronto / Zürich 1975^2.

-: Sozialpsychologie: Ort, Gegenstand und Aufgabe, in: Carl-Friedrich Graumann (Hrsg.): Sozialpsychologie. 1. Halbband: Theorien und Methoden = Bd. 7 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen / Toronto / Zürich 1975^2, S. 3/80.

- (Hrsg.): Sozialpsychologie. 2. Halbband: Forschungsbereiche = Bd. 7 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen / Toronto / Zürich 1975^2.

-: Interaktion und Kommunikation, in: Carl-Friedrich Graumann (Hrsg.): Sozialpsychologie. 2. Halbband: Forschungsbereiche = Bd. 7 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen / Toronto / Zürich 1975^2, S. 1109/1262.

Griffitt, William B.: Personality similarity and self-concept as determinants of interpersonal attraction, in: Journal of Social Psychology 78 (1969) S. 137/146.

Grimm, Jürgen: Begegnung und Vergegnung. Eine Untersuchung des Phänomens der Begegnung und ihrer Verfehlung aus der Sicht der dialogischen Philosophie, Theologie und Psychiatrie. Heidelberg 1977.

Groothoff, Hans-Hermann / Martin Stallmann (Hrsg.), Pädagogisches Lexikon. Stuttgart / Berlin 1968^4.

Grünfeld, Werner: Der Begegnungcharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers. Ratingen 1965.

Gruhle, Hans W.: Verstehende Psychologie (Erlebnislehre). Stuttgart 1948.

Guardini, Romano: Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz 1925.

-: Die Annahme seiner selbst. Würzburg 1960.

-: Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg 1962[5].

Gudopp, Wolf-Dieter: Martin Bubers dialogischer Anarchismus. Bern / Frankfurt a.M. 1975.

Halmos, Paul: Beichtväter des 20. Jahrhunderts. Psychologen und Lebensberater unter Ideologieverdacht. Zürich 1972 (= The Faith of the Counsellors. London 1965).

Hammelsbeck, O.: In memoriam Martin Buber, in: Pädagogische Beiträge 9 (1965) S. 401/08.

Harsch, Helmut: Theorie und Praxis des beratenden Gesprächs. Ausbildungskurs der Evangelischen Telefonseelsorge München. München 1976[3].

Hart, Joseph Truman: The Development of Client-centered Therapy, in: Joseph Truman Hart / J.M. Tomlinson (Eds.): New Directions in Client-centered Therapy. Boston 1970, S. 3/22.

Hart, Joseph Truman / T.M. Tomlinson (Eds.): New Directions in Client-centered Therapy. Boston 1970.

Hartmann, Nicolai: Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin 1966[3].

Hartmann, Otto J.: Der Mensch im Abgrunde seiner Freiheit. Prolegomena zu einer Philosophie der christlichen Existenz. Frankfurt 1969[4].

Hartshorne, Charles: Martin Bubers Metaphysik, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 42/61.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Hrsg. von Georg Lasson. Leipzig 1951 (= 1934[2]).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952[6].

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1960[9].

-: Was ist Metaphysik? Frankfurt a. M. 1951[6].

-: Identität und Differenz. Pfullingen 1957[2].

-: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959.

-: Nietzsche. 2 Bände. Pfullingen 1961.

-: Holzwege. Frankfurt 1972[5].

-: Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1978[4].

-: Wegmarken. Frankfurt a. M. 1978[2].

Heinen, Wilhelm: Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie. Regensburg / Münster 1965.

Heinerth, Klaus: Erlebnisaktivierende Methoden in der Gesprächspsychotherapie, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28. 9. - 4. 10. 1974. Göttingen / Toronto / Zürich 1976, S. 135/40.

Heinrichs, Johannes: Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer "transzendentalen Dialogik", in: Theologie und Philosophie 45 (1970) S. 161/91.

-: Transzendentales-dialogisches-politisches Denken. Thesen zu einer "transzendentalen Dialogik", in: Dialog 3 (1970) S. 373/79.

-: Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexion-Systemtheorie. Bonn 1976.

Heintel, Erich: Die beiden Labyrinthe der Philosophie. München 1968.

-: Einführung in die Sprachphilosophie. Darmstadt 1972.

Heitger, Martin: Über die Bedeutung der Personalität im pädagogischen Verhältnis, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart. Darmstadt 1965, S. 224/48.

Heller, Kurt / Bernhard Rosemann (Hrsg.): Handbuch der Bildungsberatung in 3 Bänden. Stuttgart 1975/76.

Heller, Kurt / Horst Nickel / Bernhard Rosemann: Beurteilen und Beraten = Psychologie in der Erziehungswissenschaft. Ein Studienprogramm. Hrsg. von Kurt Heller / Horst Nickel. Bd. IV. Stuttgart 1978.

Helm, Johannes: Patientzentrierte Gesprächspsychotherapie. Forschung - Praxis - Ausbildung. Berlin 1976.

Hengstenberg, Hans-Eduard: Autonomismus und Transzendenzphilosophie. Heidelberg 1950.

-: Philosophische Anthropologie. Stuttgart 1957.

-: Zur Ontologie der Person, in: Josef Speck (Hrsg.): Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften. 1. Teil eines Kongreßberichtes. Münster 1966, S. 33/58.

-: Grundlegung der Ethik. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1969.

Hermann, Erich: Grundformen des pädagogischen Verstehens. München 1959.

Hermann, Theo / Karl Heinz Stäcker: Sprachpsychologische Beiträge zur Sozialpsychologie, in: Carl-Friedrich Graumann (Hrsg.): Sozialpsychologie. 1. Halbband: Theorien und Methoden = Bd. 7 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen / Toronto / Zürich 1975^2, S. 398/474.

Herms, Eilert: Pastorale Beratung als Vollzug theologischer Anthropologie, in: Wege zum Menschen 29 (1977) S. 202/23.

Herzog-Dürck, Johanna: Menschsein als Wagnis. Stuttgart 1960.

-: Probleme menschlicher Reifung. Stuttgart 1969.

Hesse, Hans Albrecht: Berufe im Wandel. Ein Beitrag zum Problem der Professionalisierung. Stuttgart 1968.

Hetzer, Hildegard (Hrsg.): Pädagogische Psychologie = Bd. 10 des Handbuchs für Psychologie. Hrsg. von Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen 1959^2.

Hildebrand, Dietrich von: Das Wesen der Liebe, in: Dietrich von Hildebrand: Gesammelte Werke. Hrsg. von der Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft. Bd. III. Regensburg / Stuttgart 1971.

Höltershinken, Dieter: Anthropologische Grundlagen personalistischer Erziehungslehren. M. Buber, R. Guardini, P. Petersen. Eine vergleichende Untersuchung. Weinheim / Berlin / Basel 1971.

Hofstätter, Peter R.: Tiefenpsychologische Persönlichkeits-Theorien, in: Philipp Lersch / Hans Thomae (Hrsg.): Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie = Bd. 4 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen 1960^2, S. 542/86.

Horney, Walter / Peter Ruppert / Walter Schultze (Hrsg.): Pädagogisches Lexikon. Gütersloh 1970.

Hollenbach, Johannes Michael: Christliche Tiefenerziehung. Frankfurt a.M. 1960.

-: Der Mensch als Entwurf. Seinsgemäße Erziehung in technisierter Welt. Frankfurt a.M. 1961^3.

Hollis, Florence: Soziale Einzelfallhilfe als psychosoziale Behandlung. Freiburg i.Br. 1971 (= Casework. A Psychosocial Therapy. New York 1964).

Hollweg, Arnd: Gruppe. Gesellschaft. Diakonie. Praktische Erfahrung und theologisches Erkennen. Stuttgart 1976.

Holz, Harald: Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling. Bonn 1970.

-: Mensch und Menschheit. Entwürfe zur Grundlegung und Durchführung einer philosophischen Anthropologie. Bonn 1973.

-: Personalität als Wesen und Geschichte. München / Paderborn / Wien 1974.

Holzkamp, Klaus / Adolf Otto Jäger / Ferdinand Merz: Prognose und Bewährung in der psychologischen Diagnostik. Göttingen 1966.

Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt a.M. 1967.

Horkheimer, Max / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. 1971.

Hornstein, Herbert: Schicksal der Sprache, in: Zeit und Stunde. Ludwig von Ficker zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Ignaz Zangerle. Tübingen 1955, S. 90/127.

Hornstein, Walter: Beratung in der Erziehung, in: Walter Hornstein / Reiner Bastine / Helmut Junker / Christoph Wulf (Hrsg.): Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1977, S. 21/60.

Hornstein, Walter / Reiner Bastine / Helmut Junker / Christoph Wulf (Hrsg.): Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. 2 Bände. Frankfurt a.M. 1977.

Horwitz, Rivka: Martin Buber und Franz Rosenzweig. Studien zur Entstehungsgeschichte von Ich und Du. Heidelberg 1974.

-: Buber's Way to "I and Thou". An Historial Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart". Heidelberg 1978.

Houben, Anton: Klinisch-psychologische Beratung. Ansätze einer psychoanalytisch fundierten Technik. München / Basel 1975.

Hruschka, Erna: Versuch einer theoretischen Grundlegung des Beratungsprozesses. Meisenheim am Glan 1969.

Huber, Gerhard: Menschenbild und Erziehung bei Martin Buber. Zürich 1960.

Hughes, Michael: Beratung in der Schule. Stuttgart 1974 (= Guidance and Counseling in Schools. 1971).

Humboldt, Wilhelm von: Die sprachphilosophischen Werke. Hrsg. und erklärt von H. Steinthal. Berlin 1884.

-: Werke in fünf Bänden. Hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt 1963.

Inglis, W.B.: Personalismus. Logischer Empirismus und Pädagogik, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart. Darmstadt 1965, S. 445/66.

Jacobi, Judith R. / Reiner Bastine: Theorien III: Theorien und Elemente psychotherapeutischer Beeinflussung - Gegenüberstellung, in: Walter Hornstein / Reiner Bastine / Helmut Junker / Christoph Wulf (Hrsg.): Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. Bd. 2. Frankfurt a.M. 1977, S. 445/80.

Jacoby, Russel: Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing. Frankfurt a. M. 1978 (= Social Amnesia. A critique of conformist psychology from Adler to Laing. Boston 1975).

Jäger, Alfred: Gott. Nochmals Martin Heidegger. Tübingen 1978.

Jahnke, Jürgen: Interpersonale Wahrnehmung. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1975.

Jankowski, Peter / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28. 9. - 4. 10. 1974. Göttingen / Toronto / Zürich 1976.

Johnson, Paul: Psychologie der pastoralen Beratung. Wien / Freiburg i. Br. / Basel 1969 (= Person and Counselor. Nashville 1967).

Junker, Helmut: Das Beratungsgespräch I, II und III, in: Wege zum Menschen 23 (1971) S. 33 ff., 90 ff., 257 ff.

-: Das Beratungsgespräch. Zur Theorie und Praxis kritischer Sozialarbeit. München 1973.

-: Theorien der Beratung, in: Walter Hornstein / Reiner Bastine / Helmut Junker / Christoph Wulf (Hrsg.): Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1977, S. 285/309.

Junker, Helmut / Hans Waldemar Schuch: Beratung als Beruf, in: Walter Hornstein / Reiner Bastine / Helmut Junker / Christoph Wulf (Hrsg.): Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1977, S. 757/78.

Junker, Helmut / Monika Junker-John: Von der Alltagswahrnehmung zur wissenschaftlichen Theoriebildung - der verstehend-psychoanalytische Zugang zu Beratungsproblemen, in: Walter Hornstein / Reiner Bastine / Helmut Junker / Christoph Wulf (Hrsg.): Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1977, S. 89/114.

Junker, Helmut / Hans Waldemar Schuch: Zur Selbsterfahrung des Beraters - Methoden einer berufsspezifischen Qualifikation, in: Walter Hornstein / Reiner Bastine / Helmut Junker / Christoph Wulf (Hrsg.): Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1977, S. 311/30.

Kaam, Adrian van: Counseling from the Viewpoint of Existential Psychology, in: Harvard Educational Review 32 (1962) S. 403/15.

Kamper, Dietmar: Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie - Kritik. München 1973.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Nach der 1. und 2. Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg 1952 = unveränderter Nachdruck von Hamburg 1930[2].

Kaplan, Mordechai M.: Bubers Einschätzung des philosophischen Denkens und der religiösen Überlieferung, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 220/41.

Kapp, Franz: Zum Begriff und zur etymologischen Ableitung des Wortes Person, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 3 (1955) S. 294/300.

Kaufmann, Fritz: Martin Bubers Religionsphilosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 180/207

Kaufmann, Walter: Bubers religiöse Bedeutung, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 571/88.

Keil, Siegfried (Hrsg.): Familien- und Lebensberatung. Ein Handbuch. Stuttgart 1975.

Keller, Wilhelm: Einführung in die philosophische Anthropologie. München 1971.

-: Philosophische Anthropologie - Psychologie - Transzendenz, in: Hans-Georg Gadamer / Paul Vogler (Hrsg.): Neue Anthropologie. Bd. 6: Philosophische Anthropologie 1. Stuttgart 1975, S. 3/43.

Kemper, Franz: Das Beratungsgespräch aus psychologischer Sicht, in: Geert Lotzmann (Hrsg.): Das Gespräch in Erziehung und Behandlung. Heidelberg 1973, S. 98/121.

Kennedy, Eugen: Handbuch der Lebensberatung. Graz / Wien / Köln 1978 (= On Becoming a Counselor. New York 1977).

Kessel, W.J.N. van: Der psychotherapeutische Prozeß. Abriß einer Beschreibung in Interaktionsbegriffen, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen / Toronto / Zürich 1976, S. 142/51.

Kiener, Franz: Interaktionsvariablen der Therapeut-Klient-Beziehung, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 138/46.

Kierkegaard, Sören: Entweder - Oder. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. Köln 1960.

-: Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. Köln 1968^2.

-: Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. Köln 1959.

Kilpeläinen, Irja: Zuhören und Helfen in Seelsorge und Beratung. Eine Anleitung. Stuttgart / Göttingen 1973.

Kisker, Karl Peter: Phänomenologie der Intersubjektivität, in: Carl-Friedrich Graumann (Hrsg.): Sozialpsychologie. 1. Halbband: Theorien und Methoden = Bd. 7 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen / Toronto / Zürich 1975^2, S. 81/107.

Klafki, Wolfgang: Das pädagogische Verhältnis und die Gruppenbeziehungen im Erziehungsprozeß, in: Wolfgang Klafki u.a.: Funk-Kolleg Erziehungswissenschaft. Eine Einführung. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1970, S. 53/91.

Klafki, Wolfgang / Georg M. Rückriem / Willi Wolf / Reinhold Freudenstein / Hans-Karl Beckmann / Karl-Christoph Lingelbach / Gerd Iben / Jürgen Diederich: Funk-Kolleg Erziehungswissenschaft. Eine Einführung in drei Bänden. Frankfurt a.M. 1970.

Kluxen, Wolfgang: Zum Personverständnis in der philosophischen Ethik, in: Josef Speck (Hrsg.): Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften. 2. Teil eines Kongreßberichtes. Münster 1967, S. 9/27.

-: Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: Josef Speck (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Göttingen 1972, S. 177/20.

-: Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin, in: Willehad Paul Eckert (Hrsg.): Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte. Mainz 1974, S. 96/116.

Knittermeyer, Hinrich: Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart. Wien / Stuttgart 1952.

Koch, Sigmund (Ed.): Psychology. A Study of a Science. 5 Bde. New York 1959/63.

Köhler, G.: Beratung - Anpassung statt Aufklärung und Veränderung, in: Westermanns Pädagogische Beiträge 27 (1975) S. 298/302.

Kohn, Hans: Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880 - 1930. Nachwort: 1930 - 1960 von R. Weltsch. Köln 1961[3].

Koschorke, Martin: Fragestellungen zum theologischen Verständnis von Beratung, in: Wege zum Menschen 28 (1976) S. 130/36.

Kovel, Joel: Kritischer Leitfaden der Psychotherapie. Frankfurt a. M. / New York 1977 (= A Complete Guide to Therapy. From Psychoanalysis to Behavior Modifications. New York 1976).

Kraft, Werner: Gespräche mit Martin Buber. München 1966.

Kranz, Dorothee / Frauke Teegen: Psychologisch hilfreiche Gespräche mit Schülern und Eltern, in: Horst Nickel / Erich Langhorst (Hrsg.): Brennpunkte der pädagogischen Psychologie. Bern / Stuttgart 1973, S. 348/358.

Krappmann, Lothar: Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart 1971.

Kriegstein, Matthias von: Paul Tillichs Methode der Korrelation und Symbolbegriff. Hildesheim 1975.

-: Gesprächspsychotherapie in der Seelsorge. Grundkurs nicht-direktiver Gesprächsführung in Schule und Gemeinde. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1977.

Krings, Hermann: Transzendentale Logik. München 1964.

Krings, Hermann / Hans Michael Baumgartner / Christoph Wild: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. München 1973/74.

Kümmel, Friedrich: Kulturanthropologie, in: Andreas Flitner (Hrsg.): Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. Heidelberg 1963, S. 162/90.

Kümmel, Friedrich: Zum Problem des Gewissens, in: Otto Friedrich Bollnow (Hrsg.): Erziehung in anthropologischer Sicht. Zürich 1969, S. 168/92.

Künkel, Fritz: Einführung in die Charakterkunde. Stuttgart 1957^{12}.

-: Das Wir. Die Grundbegriffe der Wir-Psychologie. Darmstadt 1972 (= unveränderter Nachdruck der 3. Auflage. Schwerin 1939).

Kuhn, Helmut: Das Sein und das Gute. München 1962.

-: Gespräch in Erwartung, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 548/70.

Kurzweil, Zwi Erich: Martin Bubers Erziehungslehre und die Moderne, in: Zeitschrift für Pädagogik 14 (1968) S. 129/43.

Lai, Giampaolo: Die Worte des ersten Gesprächs. Bern / Stuttgart / Wien 1978 (= Le parole del primo colloquio. Torino 1976).

Laing, Ronald D.: Das Selbst und die Anderen. Köln 1973 (= Self and Others. London 1969^{2}).

Landmann, Michael: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. Berlin / New York 1976^{4}.

Lang, Bernhard: Martin Buber und das dialogische Leben. Bern 1963.

Lang, Norbert: Miteinander reden - sich verstehen. Kommunikationssoziologische und kommunikationspsychologische Information für den Lehrer als Berater, in: Ernst Benz / Norbert Rückriem (Hrsg.): Der Lehrer als Berater. Heidelberg 1977, S. 51/92.

Langemeyer, Bernhard: Der dialogische Personalismus. Paderborn 1963.

-: Das dialogische Denken und seine Bedeutung für die Theologie, in: Catholica 17 (1963) S. 308/28.

Lattke, Herbert: Das helfende Gespräch. Freiburg i.Br. 1969.

Lauer, Werner: Schuld - das komplexe Phänomen. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik. Mit einem Geleitwort von L. Szondi. Kevelaer 1972.

Leben als Begegnung. Ein Jahrhundert Martin Buber (1878 - 1978). Vorträge und Aufsätze. Berlin 1978.

Lehr, Ursula: Sozialisation und Persönlichkeit, in: Zeitschrift für Pädagogik 14 (1968) S. 583/99.

-: Die Rolle der Mutter in der Sozialisation des Kindes. Darmstadt 1974.

Lehr, Ursula / Hans Thomae: Konflikt, seelische Belastung und Lebensalter. Köln / Opladen 1965.

Lehr, Ursula M. / Franz E. Weinert (Hrsg.): Entwicklung und Persönlichkeit. Beiträge zur Psychologie intra- und interindividueller Unterschiede. Hans Thomae zum 60. Geburtstag. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1975.

Lennard, Henry L. / Arnold Bernstein: Patterns in Human Interaction. San Francisco 1969.

Lenné, Raphael: Das Urphänomen Angst. Analyse und Therapie. München 1975.

Lerg, Winfried B.: Das Gespräch. Theorie und Praxis der unvermittelten Kommunikation. Düsseldorf 1970.

Lersch, Philipp: Der Mensch als soziales Wesen. Eine Einführung in die Sozialpsychologie. München 1965^{2}.

-: Aufbau der Person. München 1966^{10}.

-: Zum Personverständnis in der Psychologie, in: Josef Speck (Hrsg.): Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften. 1. Teil eines Kongreßberichtes. Münster 1966, S. 125/41.

-: Der Mensch als Schnittpunkt. Fragen der Psychologie und Anthropologie der Gegenwart. München 1969.

Lersch, Philipp / Friedrich Sander / Hans Thomae u.a. (Hrsg.): Handbuch der Psychologie in 12 Bänden. Göttingen 1959 ff.

Lersch, Philipp / Hans Thomae (Hrsg.): Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie = Bd. 4 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen 1960^{2}.

Levinas, Emmanuel: Martin Buber und die Erkenntnistheorie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 119/34.

Lewis, Edwin C.: The Psychology of Counseling. New York 1970.

Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewußtsein. Bd. 1 und 2. Frankfurt a. M. 1964/1965.

Lipps, Hans: Die Verbindlichkeit der Sprache. Frankfurt a. M. 1958.

Litt, Theodor: Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie. Leipzig 1926[3].

-: Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes. München 1948.

Loch, Werner: Der Begriff der Begegnung im Horizont der Erziehung, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis. Darmstadt 1969, S. 295/405.

Lögstrup, Knud Ejler: Auseinandersetzung mit Kierkegaard. München 1968.

Löwith, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Darmstadt 1962 (= Fotomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1928).

Lorenz, Kuno / Jürgen Mittelstrass: Die Hintergehbarkeit der Sprache, in: Kantstudien 58 (1967) S. 187/208.

Lorenzer, Alfred: Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Frankfurt a. M. 1970.

Lotz, Johannes Baptist: Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin, in: Günther Neske (Hrsg.): Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift. Pfullingen 1959, S. 180/94.

-: Ich - Du - Wir. Fragen um den Menschen. Frankfurt a. M. 1968.

-: Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1979.

Lotzmann, Geert (Hrsg.): Das Gespräch in Erziehung und Behandlung. Heidelberg 1973.

Lowe, C. Marshall: Value Orientations - An Ethical Dilemma, in: Walter D. Nunokawa (Ed.): Human Values and Abnormal Behavior. Glenview 1965, S. 2/9.

Lübbe, Hermann: Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft. Freiburg i. Br. 1971.

Lück, Helmut E. (Hrsg.): Mitleid - Vertrauen - Verantwortung. Ergebnisse der Erforschung prosozialen Verhaltens. Stuttgart 1977.

Lück, Helmut E. (Hrsg.): Zur Geschichte der Erforschung prosozialen Verhaltens, in: Helmut E. Lück (Hrsg.): Mitleid - Vertrauen - Verantwortung. Ergebnisse der Erforschung prosozialen Verhaltens. Stuttgart 1977, S. 10/23.

Lückert, Heinz-Rolf (Hrsg.): Handbuch der Erziehungsberatung. 2 Bände. München 1964.

Lüders, Wolfram: Psychotherapeutische Beratung. Theorie und Technik, in: Wege zum Menschen 26 (1974) S. 142/57.

-: Psychotherapeutische Beratung. Theorie und Technik. Göttingen 1974.

-: Grundriß der psychologischen Beratung, in: Wege zum Menschen 31 (1979) S. 193/202.

Macmurray, John: Persons in Relation. London 1954.

Mahler, Margaret S. / Fred Pine / Anni Bergman: Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation. Frankfurt a.M. 1978.

Marcel, Gabriel: Der Mensch als Problem. Mit einer Einführung von Max Müller. Frankfurt a.M. 1957^2.

-: Sein und Haben. Paderborn 1954 (= Etre et avoir. Paris 1935).

-: Ich und Du bei Martin Buber, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 35/41.

-: Dialog und Erfahrung. Vorträge in Deutsch. Hrsg. von Wolfgang Ruf. Frankfurt a.M. 1969.

-: Die philosophische Anthropologie Martin Bubers, in: Gabriel Marcel: Dialog und Erfahrung. Vorträge in Deutsch. Hrsg. von Wolfgang Ruf. Frankfurt a.M. 1969, S. 68/91.

Maringer, Simon: Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen. Köln 1936.

Martin, David C.: Gesprächs-Psychotherapie als Lernprozeß. Salzburg 1975.

Martin, Lothar R.: Bildungsberatung in der Schule. Bad Heilbrunn 1974.

-: Ansätze zu einer Theorie der Bildungsberatung, in: Kurt Heller / Bernhard Rosemann (Hrsg.): Handbuch der Bildungsberatung. Bd. II: Theoretische Grundlagen und Problembereiche der Praxis. Stuttgart 1975, S. 407/27.

Martin, Lothar R.: Kommunikationsprobleme in der Beratung von Schülern, Eltern und Lehrern, in: Kurt Heller / Bernhard Rosemann (Hrsg.): Handbuch der Bildungsberatung. Bd. III: Methoden der Bildungsberatung und Bildungsforschung. Stuttgart 1976, S. 919/1034.

Maslow, Abraham A.: Psychologie des Seins. Ein Entwurf. München 1973 (= Toward a psychology of being. New York 1968).

-: Motivation und Persönlichkeit. Olten 1977.

May, Rollo: Historical and Philosophical Presuppositions for Understanding Therapy, in: Walter D. Nunokawa (Ed.): Human Values and Abnormal Behavior. Glenview 1965, S. 72/83.

Mendes-Flohr, Paul R.: Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du". Königstein/Ts. 1978.

Menke, Anton: Das Gegenstandsverständnis personaler Pädagogik. Systematisch erörtert im Anschluß an Martin Buber und Romano Guardini als Beitrag zur Diskussion um den Begriff des "Bildungsgutes". Wiesbaden 1964.

Meyer, Ernst: Martin Bubers Einfluß und Wirkung auf Erziehung und Unterricht heute, in: Hermann Röhrs / Ernst Meyer: Die pädagogischen Ideen Martin Bubers. Begründungs- und Wirkungszusammenhänge. Wiesbaden 1979, S. 29/57.

Michel, Ernst: Das Problem des personalen Lebens und seiner Gefährdung heute, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 3 (1955) S. 279/93.

Minsel, Wolf-Rüdiger: Praxis der Gesprächspsychotherapie. Grundlagen - Forschung - Auswertung. Wien / Köln / Graz 1974.

-: Indikation und Kontraindikation der Gesprächspsychotherapie, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 181/94.

-: Das therapiewirksame Beratungsgespräch mit Schülern, Eltern und Kollegen, in: Rudolf Seiß (Hrsg.): Beratung und Therapie im Raum der Schule. Praxis der Einzelfallhilfe im Bereich der Lern- und Verhaltensstörungen. Bad Heilbrunn 1976, S. 122/38.

Minsel, Wolf-Rüdiger / Hanko Bommert / Reiner Bastine / Inghard Langer / Horst Nickel / Reinhard Tausch: Weitere Untersuchung der Auswirkung und Prozesse klienten-zentrierter Gesprächspsychotherapie, in: Zeitschrift für klinische Psychologie 1 (1972) S. 232/250.

Minsel, Wolf-Rüdiger / Inghard Langer / U. Peters / Reinhard Tausch: Bedeutsame weitere Variablen des Psychotherapeutenverhaltens, in: Zeitschrift für Klinische Psychologie 3 (1973) S. 197/210.

Minsel, Wolf-Rüdiger / I. Langer: Forschung in Client-centered Gesprächspsychotherapie, in: Walter J. Schraml / Urs Baumann (Hrsg.): Klinische Psychologie. Bd. 2. Bern / Stuttgart / Wien 1974, S. 209/44.

Minsel, Wolf-Rüdiger / M. Zielke: Theoretische Grundlagen der CCT, in: Ludwig J. Pongratz (Hrsg.): Klinische Psychologie = Bd. 8 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen / Toronto / Zürich 1977, S. 953/80.

Möller, Joseph: Personsein als Ausgangspunkt und Mitte, in: Josef Speck (Hrsg.): Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften. 1. Teil eines Kongreßberichtes. Münster 1966, S. 99/112.

Mollenhauer, Klaus / C. Wolfgang Müller: "Führung" und "Beratung" in pädagogischer Sicht. Heidelberg 1965.

Mollenhauer, Klaus: Das pädagogische Phänomen "Beratung", in: Klaus Mollenhauer / C. Wolfgang Müller: "Führung" und "Beratung" in pädagogischer Sicht. Heidelberg 1965, S. 25/42.

Moser, Roger: Gotteserfahrung bei Martin Buber. Heidelberg 1978.

Moustakas, Clark E.: Einsamkeit. Düsseldorf 1977.

Mucchielli, Roger: Das nicht-direktive Beratungsgespräch. I. Theoretische Einführung. Salzburg 1972^2 (= "L'entretien de face a face dans la relation d'aide". Paris o.J.).

Mühlen, Heribert: Der Heilige Geist als Person. Münster 1963.

Müller, C. Wolfgang: Erziehung, Führung, Führungsstil, in: Klaus Mollenhauer / C. Wolfgang Müller: "Führung" und "Beratung" in pädagogischer Sicht. Heidelberg 1965, S. 7/24.

Müller, Max: Sein und Geist. Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie. Tübingen 1940.

Müller, Max: Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung. Freiburg i.Br. 1971.

-: Philosophische Anthropologie. Herausgegeben von Wilhelm Vossenkuhl. Freiburg i.Br. / München 1974.

Müller, Max / Alois Halder (Hrsg.): Herders kleines philosophisches Wörterbuch. Freiburg i.Br. 1963[6].

Müller-Lauter, Wolfgang: Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger. Berlin 1960.

Müller-Wolf, Hans-Martin: Trainingsmaterialien zum Kommunikations- und Verhaltenstraining, in: Bernd Fittkau / Hans-Martin Müller-Wolf / Friedemann Schulz von Thun (Hrsg.): Kommunizieren lernen (und umlernen). Trainingskonzeptionen und Erfahrungen. Braunschweig 1977, S. 335/95.

Mundackal, James: The Dialogical Structure of Personal Existence According to Martin Buber. Alwaye 1977.

Musaph, Herman: Technik der psychologischen Gesprächsführung. Salzburg 1972[3] (= Het Gesprek, psychologische fundering. Haarlem 1969).

Neske, Günther (Hrsg.): Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift. Pfullingen 1959.

-: Erinnerung an Martin Heidegger. Pfullingen 1977.

Nickel, Horst / Erich Langhorst (Hrsg.): Brennpunkte der pädagogischen Psychologie. Bern / Stuttgart 1973.

Nickel, Horst / Renate Bonn / Hans-Jörg Fenner: Das klient-zentrierte Beratungsgespräch, in: Kurt Heller / Bernhard Rosemann (Hrsg.): Handbuch der Bildungsberatung. Bd. III: Methoden der Bildungsberatung und Bildungsforschung. Stuttgart 1976, S. 939/61.

Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. Darmstadt 1963.

Nischk, Peter: Kursbuch für die Seele. Nutzen und Elend der Psychotherapie. München / Gütersloh / Wien 1976.

Noack, Hermann: Die Philosophie Westeuropas. Darmstadt 1962.

Nohl, Hermann: Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde. Frankfurt a.M. 1947[3].

Nohl, Hermann: Pädagogik aus dreißig Jahren. Frankfurt a.M. 1949.

-: Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Frankfurt a.M. 1949[3].

Nosbüsch, Johannes: Das Personproblem in der gegenwärtigen Philosophie, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart. Darmstadt 1965, S. 33/88.

Nunokawa, Walter D. (Ed.): Human Values and Abnormal Behavior. Glenview 1965.

Oerter, Rolf: Moderne Entwicklungspsychologie. Donauwörth 1968[3].

Oliver, Roy: Martin Buber. Der Wanderer und der Weg. Heidelberg 1968 (= The wanderer and the way. The hebrew tradition in the writings of Martin Buber. London 1968).

Ott, Heinrich: Gott. Stuttgart / Berlin 1971.

Otto, Hans-Uwe / Kurt Utermann (Hrsg.): Sozialarbeit als Beruf. Auf dem Weg zur Professionalisierung? München 1971.

Panikkar, Raimundo: Verstehen als Überzeugtsein, in: Hans-Georg Gadamer / Paul Vogler (Hrsg.): Neue Anthropologie. Bd. VII: Philosophische Anthropologie 2. Stuttgart 1973, S. 132/67.

Patterson, C.H.: Theories of Counseling and Psychotherapy. New York 1973[2].

Pavel, Falk-Giselher: Die Entwicklung der klientenzentrierten Psychotherapie in den USA von 1942 - 1973, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 25/41.

-: Die klientenzentrierte Psychotherapie. Entwicklung - gegenwärtiger Stand - Fallbeispiele. München 1978.

Pavel, Falk-Giselher / Klaus Sander: Erfahrungen und Ergebnisse mit psychotherapeutischen klientenzentrierten Selbsterfahrungs (KSE)-Gruppen, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen / Toronto / Zürich 1976, S. 281/90.

Perlman, Helen Harris: Das Modell des problemlösenden Vorgehens in der Sozialen Einzelfallhilfe, in: Robert W. Roberts / Robert H. Nee (Hrsg.): Konzepte der Sozialen Einzelfallhilfe. Stand der Entwicklung - Neue Anwendungsformen. Freiburg i.Br. 1974, S. 145/97.

Petrilowitsch, Nikolaus (Hrsg.): Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Darmstadt 1972.

Petzelt, Alfred: Personalität, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart. Darmstadt 1965, S. 162/78.

Peursen, Cornelius Antonie van: Die Kommunikationshaftigkeit der Welt, in: Günter Neske (Hrsg.): Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift. Pfullingen 1959, S. 49/66.

-: Wirklichkeit als Ereignis. Eine deiktische Ontologie. Freiburg i.Br. / München 1971.

Peyerl, W.: Das anthropologische Problem in der Gedankenwelt Martin Bubers. Wien 1960.

Pfeiffer, Wolfgang M.: Erklärungsmodelle zum Verlauf des psychotherapeutischen Prozesses, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 72/78.

-: Zur Erfassung des Therapeutischen Prozesses mit Hilfe komplexer Skalen, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 155/61.

-: Erlebnisaktivierende Methoden in der Gesprächspsychotherapie, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen / Toronto / Zürich 1976, S. 127/34.

Pfistner, Hans-Jürgen (Hrsg.): Aspekte der pädagogischen Psychologie. Heidelberg 1972.

Pfuetze, Paul E.: Martin Buber und der amerikanische Pragmatismus, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 448/78.

Pieper, Josef: Über die Liebe. München 1972^2.

Piontkowski, Ursula: Psychologie der Interaktion. München 1976.

Platon. Sämtliche Werke. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher u.a. Heidelberg o.J.

Plattner, Elisabeth: Autorität ohne Gewalt in Familie, Beruf, Politik und Religion. Olten / Freiburg i.Br. 1972.

Plenge, Johann: Zur Ontologie der Beziehung. Allgemeine Relationstheorie. Münster 1930.

Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1963.

Pongratz, Ludwig J. (Hrsg.): Klinische Psychologie = Bd. 8 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen / Toronto / Zürich 1977.

Rachman, Stanley: Wirkungen der Psychotherapie. Darmstadt 1974 (= The Effects of Psychotherapy. New York 1971).

Rank, Otto: Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse. Leipzig / Wien / Zürich 1924.

-: Will Therapy and Truth and Reality. New York 1972.

Rattner, Josef: Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen. Eine Einführung in die neopsychoanalytische Sozialpsychologie von H.S. Sullivan. Olten / Freiburg i.Br. 1969.

Reger, Anton: Menschenbild und Erziehung nach der Lehre Martin Bubers. München 1956.

Rehm, Walther: Kierkegaard und der Verführer. München 1949.

Renggli, Franz: Angst und Geborgenheit. Soziokulturelle Folgen der Mutter-Kind-Beziehung im ersten Lebensjahr. Ergebnisse aus Verhaltensforschung, Psychoanalyse und Ethnologie. Reinbek bei Hamburg 1974.

Rensch, Adelheid: Das seelsorgerliche Gespräch. Psychologische Hinweise zur Methode und Haltung. Göttingen 1963.

Rest, Walter: Indirekte Mitteilung als bildendes Verfahren. Dargestellt am Leben und Werk Sören Kierkegaards. Emsdetten 1937.

Revers, Wilhelm Josef: Der Begriff "Person" in der Psychologie, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart. Darmstadt 1965, S. 106/17.

Rheinfelder, Hans: Das Wort "Persona". Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters. Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie. Heft 77. Halle 1928.

Richter. Liselotte: Zum Verständnis des Werkes, in: Sören Kierkegaard: Der Begriff Angst. Hrsg. von Liselotte Richter. Reinbek bei Hamburg 1960, S. 148/77.

Ricoeur, Paul: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt a.M. 1969 (= De l'interpretation. Essai sur Freud. Paris 1965).

Riemann, Fritz: Grundformen helfender Partnerschaft. Hrsg. und eingeleitet von Karl Herbert Mandel. München 1976[2].

-: Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie. München / Basel 1977[12].

Riess, Richard: Zur Theologischen Begründung der seelsorgerlichen Beratung, in: Wege zum Menschen 28 (1976) S. 136/39.

Ritter, Joachim / Karlfried Gründer (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt 1971 ff.

Roberts, Robert W. / Robert H. Nee (Hrsg.): Konzepte der Sozialen Einzelhilfe. Stand der Entwicklung - Neue Anwendungsformen. Freiburg i.Br. 1974 (Theories of Social Casework. Chicago / London 1970).

Rocheblave-Spenlé, Anne-Marie: Psychologie des Konflikts. Freiburg i.Br. 1973 (= Psychologie du conflit. Paris 1970).

Röhrs, Hermann: Allgemeine Erziehungswissenschaft. Weinheim / Basel 1973[3].

-: Die pädagogischen Ideen Martin Bubers, in: Hermann Röhrs / Ernst Meyer (Hrsg.): Die pädagogischen Ideen Martin Bubers. Begründungs- und Wirkungszusammenhänge. Wiesbaden 1979, S. 9/28.

Röhrs, Hermann / Ernst Meyer: Die pädagogischen Ideen Martin Bubers. Begründungs- und Wirkungszusammenhänge. Wiesbaden 1979.

Rogers, Carl R.: The Clinical Treatment of the Problem Child. Boston 1939.

-: The Attitude and Orientation of the Counselor in Client-centered Therapy, in: Journal of Consulting Psychology 12 (1949) S. 82/94.

Rogers, Carl R.: An Overview of the Research and some Questions for the Future, in: Carl R. Rogers / Rosalind F. Dymond (Ed.): Psychotherapy and Personality Change. Co-ordinated Research Studies in the Client-centered Approach. Chicago 1954, S. 413/34.

-: The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change, in: Journal of Consulting Psychology 21 (1957) S. 95/103.

-: Training Individuals to Engage in the Therapeutic Process, in: Charles R. Strother (Ed.): Psychology and Mental Health. Washington 1957, S. 76/92.

-: A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-centered Framework, in: Sigmund Koch (Ed.): Psychology: A Study of Science. Study I. Conceptual and Systematic. Vol. 3: Formulations of the Person and the Social Context. New York / Toronto / London 1959, S. 184/256.

-: The Interpersonal Relationship: The Core of Guidance, in: Harvard Educational Review 32 (1962) S. 416/29 = Die zwischenmenschliche Beziehung: Das tragende Element in der Therapie, in: Carl R. Rogers: Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie. Hrsg. von Wolfgang M. Pfeiffer. München 1977, S. 18/96.

-: Toward a Science of the Person, in: Trentom William Wann (Ed.): Behaviorism and Phenomenology. Contrasting Bases for Modern Psychology. Chicago 1964, S. 109/33 mit Discussion S. 133/40.

-: The Therapeutic Relationship: Recent Theory and Research, in: Australian Journal of Psychology. 17, 2 (Sydney, 1965) S. 95/108.

-: Psychotherapy today, or where do we go from here?, in: Walter D. Nunokawa (Ed.): Human Values and Abnormal Behavior. Glenview 1965, S. 84/93.

-: Mary Harrington Hall: A Conversation. Carl Rogers speaks out on Groups and the Lack of a Human Science, in: Psychology Today 1 (1967) S. 19/21, 62/66.

-: Die nicht-direktive Beratung. München 1972 (= Counseling and Psychotherapy. Newer Concepts in Practice. Boston 1942).

-: Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. Mit Beiträgen von Elaine Dorfman, Thomas Gordon und Nicholas Hobbs. München 1972 (= Client-centered Therapy. Boston 1951).

-: In Retrospect: Forty-Six Years, in: American Psychologist. Febr. 1974, S. 115/23.

Rogers, Carl R.: Encounter-Gruppen. Das Erlebnis der menschlichen Begegnung. München 1974 (= On Encounter Groups. New York / Evanston / London 1970).

-: Lernen in Freiheit. Zur Bildungsreform in Schule und Universität. München 1974 (= Freedom to learn. Ohio 1969).

-: Entwicklung und gegenwärtiger Stand meiner Ansichten über zwischenmenschliche Beziehungen, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die Klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 11/24.

-: Partnerschule. Zusammenleben will gelernt sein - das offene Gespräch mit Paaren und Ehepaaren. München 1975 (= Becoming Partners. Marriage and its Alternatives. New York 1972).

-: Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten. Stuttgart 1976 (= On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy. Cambridge 1961).

-: Rückblick auf die Entwicklung meines therapeutischen und philosophischen Denkens, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den I. Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen / Toronto / Zürich 1976, S. 26/32.

-: Eine neue Definition von Einfühlung, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Euroäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen 1976, S. 33/51.

-: Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie. Mit Beiträgen von Madge K. Lewis / John M. Shlien / John K. Wood. Hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Wolfgang M. Pfeiffer. München 1977.

-: Die Kraft des Guten. Ein Appell zur Selbstverwirklichung. München 1978 (= On Personal Power. Inner strength and its revolutionary impact. New York 1977).

Rogers, Carl R. / Rosalind F. Dymond (Eds.): Psychotherapy and Personality Change. Co-ordinated Research Studies in the Client-centered Approach. Chicago 1954.

Rogers, Carl R. / Burrhus Frederic Skinner: Some Issues Concerning the Control of Human Behavior: A Symposium, in: Walter D. Nunokawa (Ed.): Human Values and Abnormal Behavior. Glenview 1965, S. 122/39.

Rogers, Carl R. / Eugene T. Gendlin / Donald J. Kiesler / Charles B. Truax: The Therapeutic Relationship and its Impact. A Study of Psychotherapy with Schizophrenics. Madison / Milwaukee / London 1967.

Rogers, Carl R. / Paul Tillich: A Dialogue, in: Pastoral Psychology Vol. 19 (1968) No. 181, 55/64.

Rogers, Carl R. / John K. Wood: Klientenzentrierte Theorie, in: Carl R. Rogers: Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie. Hrsg. von Wolfgang M. Pfeiffer. München 1977, S. 113/41 (= The Changing Theory of Client-centered Therapy, in: Arthur Burton (Ed.): Operational Theories of Personality. New York 1974).

Rohde, Peter P.: Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1959.

Rohner, Peter (Hrsg.): Verständnis für den andern. Beiträge zur Praxis des Zusammenlebens. München 1972.

Rombach, Heinrich (Hrsg.): Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe. 4 Bde. Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1970/71.

Rombach, Heinrich (Hrsg.): Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Freiburg i. Br. / München 1966.

-: Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit. Freiburg i. Br. / München 1971.

Rome, Sydney und Beatrice (Eds.): Philosophical Interrogations. New York / Evanston 1964.

Rosenstock-Huessy, Eugen: Soziologie. 2 Bde. Stuttgart 1956/58.

Rosenthal, Robert / Leonore Jacobson: Pygmalion im Unterricht. Lehrererwartungen und Intelligenzentwicklung der Schüler. Weinheim / Berlin / Basel 1971 (= Pygmalion in the Classroom. New York 1968).

Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Heidelberg 1954^3.

-: Kleinere Schriften. Berlin 1937.

Rotenstreich, Nathan: Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 87/118.

Rückriem, Georg: Personale Begegnung als pädagogisches Phänomen. München 1958.

Rückriem, Wilhelm: Existentielles Denken in der Erziehung, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart. Darmstadt 1965, S. 212/23.

Rudert, Ruth / Rudolf Stein: Erziehungsberatung, in: Hildegard Hetzer (Hrsg.): Pädagogische Psychologie = Bd. 10 des Handbuchs für Psychologie. Hrsg. von Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen 1959^2, S. 502/22.

Sandberger, Jörg F.: Wertvorstellungen in der Beratung, in: Wege zum Menschen 28 (1976) S. 142/53.

Sander, Klaus: Einige Gesichtspunkte zur Abgrenzung des klientenzentrierten Konzepts zu anderen psychotherapeutischen Konzepten und zur Beratungssituation, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 42/54.

-: Einige Annahmen zum Problem der Determination von Therapieeffekten durch Ausgangs-Persönlichkeitsbedingungen des Klienten, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen / Toronto / Zürich 1976, S. 239/46.

Sborowitz, Arie: Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C.G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander. Darmstadt 1956.

Schaeder, Grete: Martin Buber. Hebräischer Humanismus. Göttingen 1966.

Schaller, Klaus: Zur Problematik des Erziehungsziels im Rahmen einer Pädagogik der Kommunikation, in: Dietrich Benner (Hrsg.): Aspekte und Probleme einer pädagogischen Handlungswissenschaft. Festschrift für Josef Derbolav zum 65. Geburtstag. Kastellaun 1977, S. 245/56.

Scharfenberg, Joachim: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Göttingen 1968.

Scharfenberg, Joachim: Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung. Göttingen 1972.

Schatz-Uffenheimer, Riwka: Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 275/302.

Schenk, Josef: Abweichendes Verhalten, in: Ludwig J. Pongratz (Hrsg.): Klinische Psychologie = Bd. 8 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von K. Gottschaldt / Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen / Toronto / Zürich 1977.

Schild, Hansjörg: Empirische Befunde zum Einfluß von Psychotherapeutenmerkmalen auf den gesprächstherapeutischen Prozeß, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 124/37.

Schilpp, Paul Arthur / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963 (= The Philosophy of Martin Buber. Evanston 1963).

Schmid, Heini: Kritik der Existenz. Analysen zum Existenzdenken Sören Kierkegaards. Zürich 1966.

Schmidbauer, Wolfgang: Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe. Reinbek bei Hamburg 1977.

Schmidt, Johannes: Einführung in die Erziehungsberatung. Darmstadt 1978.

Schmitt, Friedrich: ABC des Helfens. Vom Umgang mit schwierigen Menschen. Stuttgart 1965.

Schneider, Herbert W.: Die geschichtliche Bedeutung der Buberschen Philosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 414/19.

Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a. M. 1967.

-: Judaica. 3 Bde. Frankfurt a. M. 1963 ff.

Schorb, Alfons Otto: Erzogenes Ich - erziehendes Du. Die Grundform des Menschseins und die pädagogische Situation. Stuttgart 1958.

Schraml, Walter J. / Urs Baumann (Hrsg.): Klinische Psychologie. 2 Bde. Bern / Stuttgart / Wien 1970/74.

Schrey, Heinz-Horst: Dialogisches Denken. Darmstadt 1970.

Schröder, Gerhard: Das Ich und das Du in der Wende des Denkens. Untersuchung zum Problem der Ich-Du-Beziehung im philosophischen Denken und in der Theologie der Gegenwart. Göttingen 1952.

Schüler, Alfred: Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person. Krailling 1948.

Schütz, Christian: Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk. Eine Gesamtdarstellung. Zürich / Einsiedeln / Köln 1975.

Schulz, Walter: Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1972.

-: Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard. Pfullingen 1977^2.

Schulz von Thun, Friedemann: Psychologische Vorgänge in der zwischenmenschlichen Kommunikation, in: Bernd Fittkau / Hans-Martin Müller-Wolf / Friedemann Schulz von Thun (Hrsg.): Kommunizieren lernen (und umlernen). Trainingskonzeptionen und Erfahrungen. Braunschweig 1977, S. 9/100.

Schulze, Fritz: Der Mensch in der Begegnung. Entwurf einer Begegnungslehre. Nürnberg 1956.

Schwäbisch, Lutz / Martin Siems: Anleitung zum sozialen Lernen für Paare, Gruppen und Erzieher. Kommunikations- und Verhaltenstraining. Reinbek bei Hamburg 1974.

Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Verstehen und Vertrauen. Otto Friedrich Bollnow zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1968.

Schwartz, Hans-Joachim: Empirisch überprüfte Prozeßmerkmale in der Gesprächspsychotherapie, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 114/23.

Schwartz, Hans-Joachim / Jochen Eckert: Zwei Arbeiten zur Prozeßforschung: Ergebnisse und Implikationen, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen 1976, S. 110/16.

Schwarzer, Ralf (Hrsg.): Beraterlexikon. Ein praktisches Nachschlagewerk für Erziehung und Unterricht. München 1977.

Schwermer, Josef: Psychologische Hilfen für das Seelsorgegespräch. München 1974.

Seidenstücker, Ellen und Gerhard: Einige Gesichtspunkte zu methodisch-statistischen Fragen der Veränderungsmessung in der Gesprächspsychotherapie, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 172/80.

Seiffert, Johannes Ernst: Das Erzieherische in Martin Bubers chassidischen Anekdoten. Takatsuki 1963.

Seiß, Rudolf (Hrsg.): Beratung und Therapie im Raum der Schule. Praxis der Einzelfallhilfe im Bereich der Lern- und Verhaltensstörungen. Bad Heilbrunn 1976.

Sevilla, Pedro C.: God as a Person in the Writings of Martin Buber. Manila 1970.

Seyr, Franz: Nachwort des Herausgebers, in: Ferdinand Ebner: Schriften. Hrsg. von Franz Seyr. Bd. I. München 1963, S. 1055/59.

Shostrom, Everett L.: Man, the Manipulator. The Inner Journey from Manipulation to Actualization. Nashville 1967.

Siewerth, Gustav: Erziehende und bildende Liebe, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart. Darmstadt 1965, S. 272/95.

Simmel, Georg: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München / Leipzig 1918.

-: Soziologie. Berlin 1968[5].

Simon, Ernst: Martin Buber, der Erzieher, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 479/507.

-: Die Dialogik Martin Bubers, in: Kontexte 5 (1969) S. 58/65.

-: Angst und Vertrauen bei Martin Buber, in: Leben als Begegnung. Ein Jahrhundert Martin Buber. Berlin 1978, S. 28/41.

-: Martin Bubers lebendiges Erbe. Heidelberg 1978.

Singer, Kurt: Lernhemmung, Psychoanalyse und Schulpädagogik. München 1970.

Skinner, Burrhus Frederic: Jenseits von Freiheit und Würde. Reinbek bei Hamburg 1973 (= Beyond Freedom and Dignity. New York 1971).

-: Die Funktion der Verstärkung in der Verhaltenswissenschaft. Reinbek bei Hamburg 1974 (= Contingencies of Reinforcement: A Theoretical Analysis. New York 1969).

Smith, Paul Christopher: Das Sein des Du. Bubers Philosophie im Lichte des Heidegger'schen Denkens an das Sein. Heidelberg 1966.

Speck, Josef (Hrsg.): Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften. 1. Teil eines Kongreßberichtes. Münster 1966. 2. Teil eines Kongreßberichtes. Münster 1967.

-: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Göttingen 1972.

Speck, Josef/ Gerhard Wehle (Hrsg.): Handbuch pädagogischer Grundbegriffe. 2 Bde. München 1970.

Speer, Ernst: Der Arzt der Persönlichkeit. Grundlagen, Arbeitsweisen, Aufgaben der ärztlichen Psychotherapie. Ein Lehrbuch der ärztlichen Psychotherapie. Stuttgart 1949.

Spitz, René A.: Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen. Stuttgart 1967 (= The First Year of Life. A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations. New York 1965).

-: Nein und Ja. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation. Stuttgart o.J. (1970^2) (= No and Yes. On the Genesis of Human Communication. New York o.J.).

-: Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation. Stuttgart 1976.

Splett, Jörg: Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven. Frankfurt a.M. 1976.

-: Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankfurt a.M. 1978.

-: Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: Theologie und Philosophie 54 (1979) S. 80/93.

Sprey, Thea: Beraten und Ratgeben in der Erziehung. Zur Differenzierung einer pädagogischen Handlungsform. Weinheim / Berlin / Basel 1968.

Stark, Günter / Kurt Aurin (Hrsg.): Beraten in der Schule? Analysen, Methoden, Strategien. Braunschweig 1977.

Stefflre, Bufford / Kenneth Matheny: Art. "Counseling Theory", in: Robert L. Ebel / Victor H. Noll / Roger M. Bauer (Eds.): Encyclopedia of Educational Research. London 1969[4], S. 252/63.

Stein, Edward von: Schuld im Verständnis der Tiefenpsychologie und Religion. Olten / Freiburg i. Br. 1978 (= Guilt: Theory and Therapy. Philadelphia 1968).

Steinhart, Angelika: Beratung in der Schule. Förderversuche mit einem vierzehnjährigen Hauptschüler, in: Wege zum Menschen 31 (1979) S. 413/26.

Stich, Helmut: Kernstrukturen menschlicher Begegnung. Ethische Implikationen der Kommunikationspsychologie. München 1977.

Stierlin, Helm: Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen. Versuch einer Dynamik menschlicher Beziehungen. Frankfurt a. M. 1972[2].

Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig 1845.

Strother, Charles R. (Ed.): Psychology and Mental Health. Washington 1957.

Struck, Günter / Lothar Loeffler (Hrsg.): Einführung in die Eheberatung. Mainz 1971.

Struve, Wolfgang: Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche. Symposion. Jahrbuch für Philosophie. Bd. I. Freiburg i. Br. 1949.

Sullivan, Harry S.: Das psychotherapeutische Gespräch. Beitrag zur modernen Psychoanalyse und Psychotherapie. Frankfurt a. M. 1976 (= The Psychiatric Interview. New York o. J.).

Sutherland, Stuart: Die seelische Krise. Vom Zusammenbruch zur Heilung. Mit einem Vorwort von H. J. Eysenck. Wien / München / Zürich 1978 (= Breakdown. London 1976).

Sutter, Gerda: Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber. München / Salzburg 1972.

Taubes, Jakob: Martin Buber und die Geschichtsphilosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 398/413.

Tausch, Reinhard: Erziehungspsychologie. Psychologische Vorgänge in Erziehung und Unterricht. Göttingen 1965[2].

Tausch, Reinhard und Anne-Marie: Erziehungspsychologie. Begegnung von Person zu Person. Göttingen / Toronto / Zürich 1977[8].

Tausch, Reinhard: Gesprächspsychotherapie. Göttingen 1970[4].

Tausch, Reinhard und Anne-Marie: Gesprächspsychotherapie. Einfühlsame hilfreiche Gruppen- und Einzelgespräche in Psychotherapie und alltäglichem Leben. Göttingen / Toronto / Zürich 1979[7].

Tausch, Reinhard / J. M. Roedler: Client-centered Gesprächspsychotherapie, in: Walter J. Schraml / Urs Baumann (Hrsg.): Klinische Psychologie. Bd. 1. Bern / Stuttgart / Wien 1970, S. 310/30.

Tausch, Reinhard: Ergebnisse und Prozesse der klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie bei 550 Klienten und 115 Psychotherapeuten. Eine Zusammenfassung des Hamburger Forschungsprojektes, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28. 9. - 4. 10. 1974. Göttingen 1976, S. 60/73.

Teegen, Frauke: Gesprächspsychotherapeutische Elemente in quasitherapeutischen Interaktionssituationen, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 212/16.

Teutsch, Gotthard M.: Lernziel Empathie, in: Helmut E. Lück (Hrsg.): Mitleid - Vertrauen - Verantwortung. Ergebnisse der Erforschung prosozialen Verhaltens. Stuttgart 1977, S. 145/55.

Theunissen, Michael: Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard. Freiburg i. Br. / München 1958.

-: Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963/64) S. 319/30.

-: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965.

-: Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff, in: Heinrich Rombach (Hrsg.): Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Freiburg i. Br. / München 1966, S. 461/90.

Thilo, Hans-Joachim: Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch. Göttingen 1971.

Thomae, Hans: Persönlichkeit. Eine dynamische Interpretation. Bonn 1951.

-: Bewußtsein, Persönlichkeit und Schuld, in: Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform 44 (1961) S. 114/21.

- (Hrsg.): Die Motivation menschlichen Handelns. Köln / Berlin 1965.

- (Hrsg.): Motivationslehre = Bd. 2 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen 1965.

-: Die Bedeutungen des Motivationsbegriffes, in: Hans Thomae (Hrsg.): Motivationslehre = Bd. 2 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen 1965, S. 3/44.

-: Zur allgemeinen Charakteristik des Motivationsgeschehens, in: Hans Thomae (Hrsg.): Motivationslehre = Bd. 2 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen 1965, S. 45/122.

-: Motivformen, in: Hans Thomae (Hrsg.): Motivationslehre = Bd. 2 des Handbuchs der Psychologie. Hrsg. von Philipp Lersch / Friedrich Sander / Hans Thomae. Göttingen 1965, S. 205/28.

-: Das Individuum und seine Welt. Eine Persönlichkeitstheorie. Göttingen 1968.

-: Vita humana. Beiträge zu einer genetischen Anthropologie. Frankfurt a.M. / Bonn 1969.

-: Konflikt, Entscheidung, Verantwortung. Ein Beitrag zur Psychologie der Entscheidung. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1974.

-: Psychologie in der modernen Gesellschaft. Hamburg 1977.

Tillich, Paul: Systematische Theologie. 3 Bde. Stuttgart 1956^3 ff. (= Systematic Theology. Chicago 1951 ff.).

-: Der Mut zum Sein. Stuttgart 1958^3 (= The courage to be. Yale University Press 1952).

-: Martin Bubers dreifacher Beitrag zum Protestantismus, in: Paul Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung = Gesammelte Werke. Bd. VIII. Stuttgart 1961, S. 141/50.

Tournier, Paul: Echtes und falsches Schuldgefühl. Zürich 1959.

Truax, Charles B. / Robert R. Carkhuff: Toward Effective Counseling and Psychotherapy. Training and Practice. Chicago 1967.

Trüb, Hans: Heilung aus der Begegnung. Eine Auseinandersetzung mit der Psychologie C.G. Jungs. Mit einem Geleitwort von Martin Buber und einem Nachwort von Arië Sborowitz. Aus dem Nachlaß hrsg. von Ernst Michel und Arië Sborowitz. Stuttgart 1951.

Tscheulin, Dieter: Gesprächspsychotherapie als zwischenmenschlicher Kommunikationsprozeß, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 98/113.

-: Zur gegenwärtigen Situation der Gesprächspsychotherapie: Fortschritte, Gefahren und notwendige Widersprüche, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen / Toronto / Zürich 1976, S.18/25.

-: Ein Ansatz zu einer differentiellen Gesprächspsychotherapie als Beitrag zur Theorienbildung in der Klientenzentrierten Psychotherapie, in: Peter Jankowski / Dieter Tscheulin / Hans J. Fietkau / Frido Mann (Hrsg.): Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den Ersten Europäischen Kongreß für Gesprächspsychotherapie in Würzburg vom 28.9. - 4.10.1974. Göttingen / Toronto / Zürich 1976, S. 98/109.

Tschirch, Reinmar: Thesen zur theologischen Begründung von Beratung, in: Wege zum Menschen 28 (1976) S. 139/42.

Uslar, Detlev von: Die Wirklichkeit des Psychischen. Leiblichkeit. Zeitlichkeit. Pfullingen 1969.

-: Vom Wesen der Begegnung im Hinblick auf die Unterscheidung von Selbstsein und Sein selbst bei Heidegger, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis. Darmstadt 1969, S. 94/113.

-: Das Problem der Deutung in der Psychologie, in: Rüdiger Bubner / Konrad Cramer / Reiner Wiehl (Hrsg.): Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze II: Sprache und Logik. Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften. Tübingen 1970, S. 337/52.

-: Psychologie und Welt. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1972.

Vetter, August: Wirklichkeit und Verwirklichung der Person, in: Berthold Gerner (Hrsg.): Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart. Darmstadt 1965, S. 89/105.

-: Personale Anthropologie. Aufriß der humanen Struktur. Freiburg i.Br. / München 1966.

Vossen, Antoine J.M.: Selbstwerden in menschlichen Beziehungen. Die Bedeutung der personalen Beziehung in Psychotherapie, Unterricht und Betriebsführung. Eine entwicklungspsychologische Studie. Gelnhausen / Berlin / Freiburg i.Br. / Nürnberg / München 1975 (= Zichself worden in menselijke relatie. Haarlem 1972[4]).

Wachinger, Lorenz: Der Glaubensbegriff Martin Bubers. München 1970.

Wahl, Jean: Martin Buber und die Existenzphilosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 420/47.

Waldenfels, Bernhard: Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl. Den Haag 1971.

Wann, Trenton William (Ed.): Behaviorism and Phenomenology. Contrasting Bases for Modern Psychology. Chicago 1964.

Watzlawick, Paul: Wesen und Formen menschlicher Beziehung, in: Hans-Georg Gadamer / Paul Vogler (Hrsg.): Neue Anthropologie. Bd. VII: Philosophische Anthropologie 2. Stuttgart 1973, S. 103/31.

-: Die Möglichkeit des Andersseins. Bern / Stuttgart / Wien 1977.

Watzlawick, Paul / Janet H. Beavin / Don D. Jackson: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern / Stuttgart 1969 (Neubearbeitung von: Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes. 1967).

Watzlawick, Paul / John H. Weakland / Richard Fisch: Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandelns. Bern / Stuttgart / Wien 1974 (= Change. Principles of Problem Formation and Problem Resolution. New York 1974).

Weber, Wilfried: Wege zum helfenden Gespräch. Gesprächspsychotherapie in der Praxis. München 1974[2].

Wehle, Gerhard: Person und Erziehung (Zur Stellung des Personbegriffs im pädagogischen Denken der Gegenwart), in: Josef Speck (Hrsg.): Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften. 1. Teil eines Kongreßberichtes. Münster 1966, S. 67/98.

Wehle, Gerhard: Person und Sache, in: Josef Speck (Hrsg.): Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften. 2. Teil eines Kongreßberichtes. Münster 1967, S. 116/30.

- (Hrsg.): Pädagogik aktuell. Lexikon pädagogischer Schlagworte und Begriffe. 3 Bde. München 1973.

Wehr, Gerhard: Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1968.

Weinert, Franz E.: Pädagogisch-psychologische Beratung als Vermittlung zwischen subjektiven und wissenschaftlichen Verhaltenstheorien, in: Wolfgang Arnhold (Hrsg.): Texte zur Schulpsychologie und Bildungsberatung. Bd. 2. Braunschweig 1977, S. 35/48.

Weischedel, Wilhelm: Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch. Frankfurt a.M. 1958^2.

-: Skeptische Ethik. Frankfurt a.M. 1976.

Weizsäcker, Viktor von: Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. Stuttgart 1947^4.

-: Menschenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet. Göttingen 1964^5.

Welte, Bernhard: Zum Begriff der Person, in: Heinrich Rombach (Hrsg.): Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Freiburg i.Br. / München 1966, S. 11/22.

-: Philosophische Meditation über den Personbegriff, in: Josef Speck (Hrsg.): Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften. 1. Teil eines Kongreßberichtes. Münster 1966, S. 9/19.

Weltsch, Robert: Bubers Politische Philosophie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 384/97.

Wexler, David: A Cognitive Theory of Experiencing and Therapeutic Process, in: David A. Wexler / Laura North Rice (Eds.): Innovations in Client-centered Therapy. New York 1974, S. 49/116.

Wexler, David A. / Laura North Rice (Eds.): Innovations in Client-centered Therapy. New York 1974.

Wheelwright, Philip: Bubers philosophische Anthropologie, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hrsg.): Martin Buber. Stuttgart 1963, S. 62/86.

Wiese, Leopold von: Das Ich-Wir-Verhältnis. Berlin 1962.

-: Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme. Berlin 1964.

-: Der Mensch als Mitmensch. Bern / München 1964.

-: Die Philosophie der persönlichen Fürwörter. Tübingen 1965.

Wiesenhütter, Eckart: Grundbegriffe der Tiefenpsychologie. Darmstadt 1969.

-: Die Begegnung zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie. Darmstadt 1979.

Wild, Agnes: Die Persönlichkeitstheorie von Rogers und die Ziele des psychotherapeutischen Handelns, in: Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (Hrsg.): Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1975, S. 61/71.

Willi, Jürg: Die Zweierbeziehung. Reinbek bei Hamburg 1975.

Wisser, Richard: Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C.F. v. Weizsäcker, Guardini, Heidegger. Mainz 1967.

Wiplinger, Fridolin: Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Freiburg i.Br. / München 1961.

Wood, Robert E.: The Self and the Other: Towards a Reinterpretation of the Transcendentals, in: Philosophy Today 10 (1966) S. 48/63.

-: Martin Buber's Ontology. An Analysis of I and Thou. Evanston 1969.

Wulf, Christoph / Norbert Groddeck: Unterricht: Interaktions- und Kommunikationsstrukturen, in: Walter Hornstein / Reiner Bastine / Helmut Junker / Christoph Wulf (Hrsg.): Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1977, S. 217/48.

-: Der Lehrer als Berater, in: Walter Hornstein / Reiner Bastine / Helmut Junker / Christoph Wulf (Hrsg.): Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. Bd. 2. Frankfurt a.M. 1977, S. 639/74.

Wulf, Christoph / Norbert Groddeck: Beratung in der Schule, in: Walter Hornstein / Reiner Bastine / Helmut Junker / Christoph Wulf (Hrsg.): Funk-Kolleg Beratung in der Erziehung. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1977, S. 675/96.

Wust, Peter: Gesammelte Werke. Unter Mitarbeit von Augustin Borgolte / Karl Delahaye / Robert Grosche / Ludwin Langenfeld / Albuinus Leenhouwers / Walter Rest / Hubert Schiel / Wilhelm Spael / Werner Veauthier / Hermann Westhoff hrsg. von Wilhelm Vernekohl. Geleitwort von Joseph Höffner. Bd. I - VIII. Münster 1963 ff.

Wyss, Dieter: Beziehung und Gestalt. Entwurf einer anthropologischen Psychologie. Göttingen 1973.

-: Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen. Göttingen 1977[5].

Xochellis, Panos: Erziehung am Wendepunkt? Grundstrukturen des "pädagogischen Bezuges" in heutiger Sicht. München 1974.

LEBENSLAUF

Am 4. Januar 1928 wurde ich, Hans Günter Bender, als Sohn des Volksschullehrers Hans Bender und seiner Ehefrau Helene, geb. Hanebuth, in Mönchengladbach geboren. Ich bin römisch-katholischer Konfession und besitze die deutsche Staatsangehörigkeit.

Nach vier Jahren Grundschule besuchte ich das Städtische Naturwissenschaftliche Gymnasium Mönchengladbach. Von Januar 1944 bis Februar 1945 wurde ich zum Kriegsdienst als Luftwaffenhelfer eingezogen. Das Reifezeugnis erhielt ich am 13. November 1946.

Mit dem Wintersemester 1946 begann ich das Studium der katholischen Theologie, der Philosophie, der Erziehungswissenschaft und der Philologie an den Universitäten in Bonn, Freiburg i. Br. und München. Das kirchliche Abschlußexamen in Theologie legte ich zwischenzeitlich 1951 vor dem Erzbischöflichen Prüfungsausschuß in Bonn ab.

Nach zwei Jahren Ausbildung im Priesterseminar wurde ich am 25. Juli 1956 im Dom zu Aachen zum Priester geweiht. Es folgte der seelsorgliche Dienst als Kaplan in Mönchengladbach und Aachen bis zum Jahresende 1961; danach der Auftrag, meine philosophischen, pädagogischen und theologischen Studien fortzuführen. Dem kam ich mit Unterbrechungen infolge pastoraler Sonderaufgaben von 1962 bis 1967 nach. Seit April 1967 bin ich im Collegium Leoninum, dem Studienhaus des Bistums Aachen in Bonn, als Spiritual in der Priesterausbildung tätig.